



Vittorio Strada
Il dovere di uccidere

Le radici storiche del terrorismo

Marsilio NODI

Chi è il terrorista? Qual è il suo mondo interiore? Cos'ha di diverso dal soldato e dal criminale?

Per Vittorio Strada è nella Russia della seconda metà del XIX e dell'inizio del XX secolo che ha avuto la sua più grande affermazione il terrorismo, prototipo delle ondate successive che avrebbero suscitato in intellettuali come Dostoevskij, Nietzsche, Mann e Camus riflessioni morali, religiose e politiche ancora di grande attualità.

Dalle prime avvisaglie fino alla svolta storica dell'ottobre 1917, il libro ripercorre episodi cruciali e figure significative, analisi problematiche e illuminanti, a cui si affiancano nuove interpretazioni di opere letterarie considerate non come materiali illustrativi, ma espressioni vive di una drammatica pagina della storia russa ed europea che aiuta a capire non soltanto un recente passato ma anche il presente.

Oggi che il terrorismo riappare, sia pure in tutt'altre vesti, come manifestazione aggressiva di una civiltà diversa, intrecciata a quella occidentale a cui si oppone, conoscere la vicenda russa può far emergere la segreta affinità tra nuovo e vecchio terrorismo, per provare a immaginare delle soluzioni.

VITTORIO STRADA, studioso di letteratura e cultura russa, autore di numerose pubblicazioni sull'argomento, ha fondato la rivista internazionale «Rossija/Russia», ideato la *Storia della letteratura russa* in sette volumi, edita da Fayard in Francia e parzialmente in Italia da Einaudi, e partecipato a varie iniziative culturali in Italia e all'estero. Ha insegnato all'Università Ca' Foscari di Venezia e diretto l'Istituto Italiano di Cultura a Mosca. Per Marsilio ha pubblicato *Europe. La Russia come frontiera* (2014) e *Impero e rivoluzione. Russia 1917-2017* (2017).

Vittorio Strada

Il dovere di uccidere

La radici storiche del terrorismo

Marsilio

Dello stesso autore nel catalogo Marsilio
[Europe. La Russia come frontiera](#)
[Impero e rivoluzione. Russia 1917-2017](#)

In copertina: Aleksandr Tyšler, *Struttura cromofornale del colore rosso*, 1922. Mosca, Galleria statale Tret'jakov

Riguardo all'immagine di copertina, nonostante i molti tentativi fatti, non è stato possibile raggiungere gli aventi diritto.

L'editore si dichiara disponibile ad adempiere ai propri doveri

© 2018 by Marsilio Editori® s.p.a. in Venezia

Prima edizione digitale 2018

ISBN 978-88-317-9979-9

www.marsilioeditori.it

ebook@marsilioeditori.it

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.



[Seguici su Facebook](#)



[Seguici su Twitter](#)



[Iscriviti alla Newsletter](#)

Indice

Copertina

Abstract - Autore

Frontespizio

Dello stesso autore - Copyright

Esergo

Introduzione

Parola e azione

Inferno

Catechismo

Energia diabolica

Tra dio-uomo e uomo-dio

Incubo e provocazione

Il mito dell'eroe

Dal nulla all'assoluto

Vittime e traditori

La capitale del mondo

Sacrificio e rivoluzione

Un cavaliere dell'Apocalisse

Giuditta e Oloferne

Un gesuita sovversivo

Violenza rossa trionferà

Epilogo

Sulla resistenza al male con la forza

Note

a Clara

Introduzione

Chi infrange il comandamento Non uccidere può essere ricondotto a una delle seguenti tre categorie: il criminale, il terrorista, il soldato. Il primo uccide per un motivo personale, che sia un interesse economico, come in una rapina, o un impulso affettivo, come la gelosia. Con la terza categoria, definita con la parola soldato, si intende non soltanto il militare, ma anche il poliziotto o il boia, cioè gli agenti del potere statale che detiene il monopolio del diritto di uccidere, ragion per cui chi esercita questo diritto è esente per legge da punizione. Il criminale è sottoposto a condanna da parte del potere statale e laddove vige la pena di morte ad eseguirla è il boia. Il soldato, nel senso preciso del termine, in situazioni specifiche, cioè in guerra, non solo può, ma deve uccidere per difendere se stesso e sconfiggere il nemico. Ma può anche essere accusato di crimini di guerra, quando le sue azioni violino determinate norme internazionalmente sancite.

Tra queste due figure - il criminale e il soldato - il terrorista, terzo trasgressore del comandamento Non uccidere, si trova in una posizione ambigua: per il potere statale, contro cui combatte, è un criminale, e in quanto tale incorre nelle sanzioni di legge, ma dal criminale si differenzia in quanto uccide non per motivi personali, bensì per convincimenti politici e/o religiosi. Il terrorista lotta a suo modo contro un potere statale non come un soldato, che ufficialmente agisce in nome di quello stesso potere, ma come il rappresentante di un «contropotere virtuale» che non ha ancora - ammesso che riesca ad averla - la forma di un legittimo ordinamento, ma aspira ad assumerla e quindi si batte contro il potere esistente. Il terrorista può anche essere l'agente di un altro Stato, ma in questo caso è piuttosto un soldato che un terrorista nel senso preciso della parola, un soldato illegale, clandestino. C'è poi una figura che partecipa insieme del terrorista e del soldato: il partigiano, il quale fiancheggia un esercito regolare o combatte

autonomamente, svolgendo un'azione di guerriglia e allo stesso tempo compiendo atti classificabili come terroristici (attentati, sequestri ecc.). In caso di vittoria il partigiano viene legittimato come combattente e i suoi crimini legalizzati, se non eroicizzati.

Il terrorista è un uomo di idea o, in ogni caso, un uomo diretto da uomini di idea (il che, naturalmente, non esclude che le idee si associno a interessi). Ciò non nobilita il terrorista che, essendo parte di un'organizzazione, può essere coinvolto negli aspetti più torbidi della sua attività (provocazione, rivalità, doppio gioco ecc.). Ma egli agisce sotto l'influsso di un'idea, di un principio, in nome di valori per i quali è pronto a sacrificare la propria vita e quella altrui. Sorge qui una questione importante per la comprensione del mondo del terrorista e del suo comportamento.

Si deve distinguere il terrorista che opera all'interno di un determinato ordinamento civile, al quale egli stesso appartiene e che si prefigge di mutare in quanto lo ritiene ingiusto e vede la sua missione nel sostituirlo con un altro, a suo giudizio giusto, in base a valori di equità e razionalità elaborati e proclamati nell'ambito dell'ordinamento che egli condanna, ma da esso in pratica vilipesi. L'omicidio viene da lui compiuto secondo il principio «il fine giustifica i mezzi»: le vittime, ai suoi occhi, sono legittimate dalla nobile finalità che egli persegue. Inoltre per lui è fondamentale la punizione dei rappresentanti del sistema che vuole colpire, anche se le vittime delle sue azioni possono essere degli innocenti, estranei all'obiettivo immediato dell'azione terroristica. Se il terrorista considera valido il comandamento Non uccidere in quanto principio religioso o comunque derivato dalla religione, violandolo egli assume nella sua coscienza un peccato. Se è ateo, e riconosce il divieto di uccidere come norma civile, l'omicidio per lui è una misura estrema che in prospettiva è riscattata da un'idealità superiore, ed egli ascrive la morte, sua e degli altri, al rango di un atto di abnegazione, necessario anche a costo di vittime collaterali.

Diverso è il caso del terrorista che non appartiene alla civiltà che vuole distruggere per affermare la propria, a suo giudizio superiore, anzi l'unica giusta. È il caso dell'attuale terrorismo islamico, distinto dal terrorismo rivoluzionario del XIX e XX secolo, anche se formalmente non mancano elementi comuni come lo spirito fanatico e totalitario¹. Il terrorismo di questo tipo è «al servizio di Dio» e i suoi adepti, spesso votati alla morte nel compimento dell'attentato, hanno la certezza di ricevere una ricompensa in una vita

ultraterrena, così come se la figurano. La colpa del terrorista religioso orientale supera quella del terrorista politico occidentale, poiché il primo uccide non una singola persona, odioso o simbolico rappresentante del potere a lui invisibile, bensì ha un bersaglio collettivo e compie azioni in ambienti sociali (metro, scuole, teatri ecc.) perché il suo nemico non è un particolare regime, ma la civiltà contemporanea nel suo complesso. In questo senso ogni comune cittadino, più che gli altolocati rappresentanti del potere, è giustificato bersaglio di questo terrorismo, anzi bersaglio privilegiato perché più vulnerabile. Lo stesso criterio è applicato anche per il terrorismo intraslamico (sciiti-sunniti) e il sangue copiosamente versato è la dimostrazione della particolare mentalità dei suoi adepti. In un caso o nell'altro, comune a tutti i tipi di terrorismo è il fatto che il loro obiettivo non è solo la singola vittima: l'atto terroristico deve scuotere l'intera società col suo orrendo effetto spettacolare e la globalizzazione, con la sua universale rete mediatica, offre condizioni straordinarie che mancavano al terrorismo tradizionale. La posta in gioco non è più questo o quel sistema locale (nazionale) di potere e neppure una formazione socioeconomica specifica (il capitalismo), ma tutto uno sviluppo storico (la modernità) e il suo fulcro (l'Occidente).

Il terrorismo che ha come bersaglio l'intera civiltà occidentale, cristiana e laica, se ci si perita a chiamarlo «guerra di religione» o «scontro di civiltà», è pur sempre un conflitto di concezioni di vita condotto da una parte minoritaria, estremista e radicale, del mondo musulmano, la cui maggioranza resta spettatrice passiva e remissiva, mentre una minoranza esigua formalmente lo depreca. I terroristi di questo tipo non hanno i problemi di coscienza dei terroristi tradizionali appartenenti a una cultura cristiana e talora presenti anche in un terrorista ateo ispirato da una dottrina di palingenesi sociale. Quando sente «la chiamata» - interiore oppure telecomandata da un centro organizzativo - e compie l'atto di terrore, il terrorista islamico vive il suo gesto spesso suicida come una sorta di automartirio sommamente meritevole che sarà ricompensato nell'aldilà. La fede religiosa dà a questo martire-assassino una garanzia di eticità che nessuna ideologia può eguagliare. Spiegare questo tipo di azione con concomitanti cause particolari (disturbi mentali, disagio sociale ecc.) significa non comprendere un fenomeno che ha ragioni profonde d'ordine spirituale (una religione teocratica «totale») e storiche (il

risentimento di una civiltà ricca di passata grandezza verso un'altra civiltà, il Grande Satana, superba nel suo trionfo tecnologico, culturale, civile). In questo senso il terrorismo islamista ha una sua logica rigorosa che gli assicura forza e durata. A suo modo il terrorista orientale sente, analogamente a quello occidentale, il dovere di uccidere, un imperativo che lo spinge a commettere un crimine che per lui non è tale, bensì risponde a un'etica superiore, altra rispetto a quella del mondo peccaminoso che vuole distruggere per affermare un mondo diverso e puro, un'etica assoluta fondata su una fede inappellabile e sull'utopia di un islam universale: «Dio è morto» in Occidente, altrove, diversamente, è vivo. Sta qui l'aspetto più inquietante delle carneficine perpetrate: la sfida a un concetto di umanità che costituisce il fondamento di una civiltà, la nostra, contro la quale il terrorista si batte. Una civiltà che ha i suoi lati oscuri di colpa ed è percorsa da interne tendenze disgregatrici, ma che legittimamente resiste ai vecchi e nuovi totalitarismi, più o meno ammantati di religiosità.

Lasciamo questo tipo di terrorismo religioso e torniamo a quello occidentale che ancora pochi anni fa infuriava in Italia e in Germania durante l'agonia del comunismo. Questo terrorismo, privo di un diretto carattere religioso, ha avuto un particolare sviluppo nella Russia della seconda metà del XIX secolo e dell'inizio del XX, animato da una religiosità *sui generis* che gli veniva dall'utopia socialista e comunista.

Quando si parla di utopia conviene distinguere fra utopia tradizionale e moderna: la prima ha carattere letterario e si incarna in un immaginario mondo perfetto contrapposto a quello reale con i suoi vizi e le sue storture. Una svolta si è avuta quando l'utopia si è trasformata da fantasia letteraria, critica del presente, in teoria scientifica, anticipatrice del futuro, sostituendo a un'immaginazione permeata di impulsi morali un progetto politico destinato ad attuarsi nella realtà. Questo cambiamento ha preso corpo in particolare nel marxismo, che ha dichiarato di mutare l'ideale socialista da utopia in scienza. In realtà l'utopia letteraria si è convertita in utopia scientifica, facendo della scienza la portatrice di un'ideologia rivoluzionaria e dando vita a una religiosità secolare (laica e atea) che nell'utopia scientifica ha il suo dogma.

L'utopia perde quindi il carattere di descrizione fantastica dettagliata di una società immaginaria e diventa progetto globale di uno sviluppo politicamente guidato. Gli strumenti d'azione sono il

convincimento ideologico, che afferma l'egemonia della dottrina, e la violenza rivoluzionaria, che non esclude il terrore. Quando è raggiunto lo scopo con la conquista del potere necessario per attuare l'utopia, l'egemonia ideologica diventa monopolio totalitario e la violenza rivoluzionaria si evolve in terrore di Stato. In Russia questa parabola ha avuto la sua prima espressione compiuta, ripetendosi altrove con delle varianti.

Il presente libro² non è una storia del terrorismo russo³, ma una riflessione su tale storia e sulle considerazioni che, nel suo corso, sono state fatte sul terrorismo stesso, dal suo inizio (a metà circa del XIX secolo) fino alla svolta storica dell'ottobre 1917. Sono stati qui individuati momenti salienti, episodi cruciali e figure significative, analisi problematiche e illuminanti, affiancando a tutto ciò le letture di opere letterarie considerate non come estrinseci materiali illustrativi, ma come espressioni vive, polemiche o consone, di una drammatica vicenda della storia russa ed europea che aiuta a capire non soltanto un recente passato, ma anche un attuale presente: oggi infatti, come si è detto, il terrorismo riappare, sia pure in tutt'altre vesti, non più come autodistruttivo fenomeno del mondo occidentale, cresciuto dalle sue stesse radici culturali, ma come manifestazione aggressiva di una civiltà diversa, intrecciata però a quella occidentale cui si oppone.

Tra il vecchio e il nuovo terrorismo c'è una segreta affinità che supera le differenze indubbie. Per chiarire il rapporto può essere utile leggere alcuni passi di un testo apparentemente assai lontano dal nostro tema: quello di una conferenza che Leo Strauss tenne nel 1941 a New York e che solo di recente è stato pubblicato⁴.

Il titolo della conferenza è *Sul nichilismo tedesco*. Sul nichilismo russo, come terreno del terrorismo, il lettore troverà nel nostro libro riflessioni diverse, interne alla cultura russa o prossime a essa. Consideriamo ora ciò che Strauss dice a proposito del «nichilismo tedesco» e che non limita il suo significato a tale nichilismo soltanto. Dopo aver enunciato che «nichilismo potrebbe significare: *velle nihil*, volere il niente, la distruzione di ogni cosa, anche di sé, e quindi sarebbe principalmente una volontà di autodistruzione», Strauss esprime il dubbio che ciò sia vero per il nichilismo tedesco, il quale, in realtà, «non è nichilismo assoluto, un desiderio di distruggere tutto, compreso se stesso, ma un desiderio di distruggere qualcosa di *specifico*: la civiltà *moderna*». E precisa: «Questo nichilismo limitato [...] diventa un nichilismo *quasi* assoluto

solo per questa ragione: perché la negazione della civiltà moderna, il No, non è fondato su una concezione positiva chiara né è accompagnato da essa».

Essenziale è l'ulteriore precisazione: «Il nichilismo tedesco desidera la distruzione della civiltà moderna nella misura in cui tale civiltà ha un significato *morale*. Come è noto, il nichilismo tedesco non si oppone in modo particolare ai moderni mezzi *tecnici*. Il significato morale della civiltà moderna cui si oppongono i nichilisti tedeschi si esprime in affermazioni come le seguenti: alleviare le condizioni dell'uomo; o, proteggere i diritti dell'uomo; o, la più grande felicità per il maggior numero di persone possibili. Quale è il motivo che sta alla base della protesta contro la civiltà moderna, contro lo spirito dell'*Occidente* e, in particolare, dell'*Occidente anglosassone*?». La risposta, dice Strauss, è chiara: «è una protesta morale», e poi prosegue nella sua analisi centrata sulla situazione tedesca, e, in particolare, sul nazionalsocialismo, ma di più ampia portata, analisi che, naturalmente, non rientra nel nostro assunto.

Il lettore di questo libro scoprirà che l'analisi di Strauss non è priva di punti di contatto con quella che un filosofo russo, Semën Frank, faceva nel 1909 del nichilismo russo, mettendone in luce l'«etica», il «moralismo», una sorta di «religiosità» deviata. Certo, il nichilismo russo, e quella sua estrema filiazione che è il terrorismo, poteva avere una giustificazione contingente, poiché lottava contro un potere autocratico in nome di una rivendicazione di libertà fondamentali e di una basilare giustizia sociale come l'emancipazione delle masse contadine, liberate con troppo ritardo dalla servitù della gleba grazie a una decisione dall'alto, ma pur sempre oppresse e derelitte. Ma al di là di questo obiettivo, l'ideale del nichilismo e del terrorismo era una società nuova, diversa da quella moderna occidentale, anzi antitetica a essa, sia che, come nel populismo, si aspirasse a un'utopia retrospettiva basata sulla comunità agricola, sia che, come nel socialismo, si puntasse verso un'utopia avveniristica basata sul collettivismo proletario. La tecnica moderna, e la scienza su cui si basa, lungi dall'essere respinta, doveva essere messa al servizio di questo progetto, ancor più morale che politico, di costruzione di una civiltà alternativa a quella capitalistica occidentale.

Su questo terreno nasce l'etica del nichilismo e del terrorismo che, come si vedrà nelle pagine di questo libro può giungere alla distruzione totale e all'autodistruzione, ma può «limitarsi», negando

i valori effettuali della società aperta liberale e affermando in contrapposizione i valori utopici di una comunità chiusa corale. In questo senso il nuovo terrorismo, che nasce dal confronto-contrasto di diverse tradizioni e forme di civiltà, ha la prerogativa di possedere un consolidato codice di valori operante da secoli in una vasta realtà umana (islamica)⁵, oltre al fatto che il suo «nichilismo» antioccidentale ha una forte base non solo etica, ma religiosa. La situazione storica che così si crea è nuova rispetto al terrorismo intraoccidentale, ma con esso ha una certa continuità, tanto più che la civiltà occidentale ha ormai «contaminato» l'intero pianeta e ogni antioccidentalismo porta il marchio dell'Occidente.

La storia del terrorismo russo, il più duraturo e incisivo che si conosca, e quello dagli effetti più catastrofici, in quanto prodromo del totalitarismo comunista e, indirettamente, di quello nazionalsocialista, con le sue deboli luci e forti ombre, oltre a essere di per sé avvincente, costituisce la preistoria del terrorismo presente e futuro: coloro che si votarono alla morte gettando bombe rudimentali contro lo zar e i suoi ministri hanno anticipato i terroristi suicidi che usano ordigni ben più sofisticati contro le folle occidentali in un conflitto che è ancora più vasto di quello che dilaniò la Russia e si accompagna a un incessante movimento migratorio dal sud-est al nord-ovest del pianeta destinato a mutare la natura della civiltà europea. Il terrorismo, come forma intermedia di distruzione di vite umane tra il crimine comune e la carneficina bellica, svolge un ruolo storico di grande rilievo sia nella lotta interna a una comunità culturalmente omogenea, sia nel conflitto tra civiltà rivali, ma in entrambi i casi il suo obiettivo è l'abbattimento delle basi del mondo moderno democratico, liberale, cristiano in nome di una comunità totale di stampo religioso o pseudoreligioso: un'Utopia armata ispirata da un dio o da un idolo.

1. Parola e azione

INFERNO

Il 1862 può essere considerato la data d'inizio del terrorismo in Russia: non della rivolta sociale o della ribellione politica, che già si erano manifestate con la guerra contadina di Pugačëv (1773) e la congiura militare dei decabristi (1825), forme di lotta antigovernativa entrambe fallite, ma dotate di una particolare forza eversiva, destinata ad avere un grande futuro, aprendo, nella teoria e nella prassi, una fase nuova non soltanto politica, ma anche culturale in Russia e nel resto d'Europa: la fase del moderno terrorismo ideopolitico.

Nel maggio 1862 prese a circolare a Pietroburgo e a Mosca un proclama che suscitò vivo allarme nelle sfere governative e preoccupò profondamente sia i conservatori che i liberali. Il proclama si intitolava *Giovane Russia (Molodaja Rossija)* e, benché edito a nome di un misterioso Comitato centrale rivoluzionario, era opera di un giovane che da quasi un anno per la sua attività sovversiva era detenuto in un carcere, le cui condizioni dovevano essere tutt'altro che severe, se la sua cella, dove erano ammessi liberamente in visita i suoi compagni, era diventata un luogo di preparazione e diffusione di pubblicazioni illegali.

Quel giovane era Pëtr Zaičnevskij (1842-1896), figlio di un proprietario terriero del governatorato di Orël, studente della Facoltà di fisica e matematica dell'Università di Mosca. Nel 1859, assieme a Perikl Argiropulo (1832-1862), anch'egli (di origine greca) studente di giurisprudenza dell'Università di Mosca, aveva dato vita a un circolo di opposizione che pubblicava e diffondeva letteratura clandestina, da Herzen a Feuerbach. L'ultima

pubblicazione fu il proclama *Giovane Russia*, documento fondatore dei cosiddetti «giacobini russi»¹.

Il proclama si apre con una dichiarazione profetica: «La Russia entra nel periodo rivoluzionario della sua esistenza». E prosegue radicalizzando la spaccatura del paese in due campi contrapposti: «Seguite la vita di tutti i ceti e vedrete che la società è divisa attualmente in due parti, i cui interessi sono diametralmente opposti e che quindi stanno in un rapporto di reciproca ostilità»²: il popolo, «il partito da tutti oppresso, da tutti offeso», e il «partito imperiale», un «pugno di persone soddisfatte e felici», alla cui testa c'è lo zar. Tra questi due «partiti» da tempo è in corso un conflitto che quasi sempre si è risolto a svantaggio del popolo, come ai tempi della rivolta di Pugačëv. Ma la lotta contro il «partito imperiale» è sempre pronta a ricominciare, implacabile.

Era un quadro drammatico della Russia all'indomani delle riforme liberali del 1861 che avevano abrogato la servitù della gleba, scontentando i proprietari terrieri che, si legge nel proclama, si vedevano privati del «lavoro gratuito» dei loro ex servi, e soprattutto i contadini che si trovavano gravati del prezzo del riscatto per terre che si aspettavano di diritto, ma riforme che comunque aprivano una fase nuova, avendo anche abolito la censura preventiva sulle principali pubblicazioni periodiche, trasformato in senso democratico il sistema giudiziario e istituito i primi organi di autogoverno locale (*zemstvo*). La situazione era destinata però a inasprirsi.

L'autore della *Giovane Russia* integra la sua visione delle cose con un elemento che immette la lotta politica e sociale, propria di una realtà ancora tanto arretrata e tradizionale da far pensare possibile (e per i rivoluzionari auspicabile) una *jacquerie* simile a quella capeggiata da Pugačëv nel XVIII secolo, in una moderna prospettiva europea, andando al di là di una semplice opposizione all'autocrazia: «A questa discordia, a questo antagonismo di partiti, che non può cessare finché esisterà l'attuale ordine economico in cui pochi possessori di capitali dispongono della sorte di tutti gli altri, si aggiunge anche una intollerabile oppressione sociale che uccide le facoltà migliori dell'uomo contemporaneo» (143).

L'analisi di questo mondo esecrato investe l'intero «sistema contemporaneo», nel quale «tutto è falso, tutto è assurdo, dalla religione che costringe a credere nell'inesistente, nel sogno di una immaginazione eccitata, in dio, alla famiglia, cellula della società,

un sistema nessun fondamento del quale regge a una critica anche superficiale, dalla legalizzazione di quella forma di furto organizzato che è il commercio al fatto che si dichiari razionale la condizione del lavoratore costantemente estenuato da un lavoro i cui vantaggi vanno non a lui, ma al capitalista», per non parlare della donna, «priva di tutti i diritti politici e messa sullo stesso piano degli animali» (143).

Di fronte a questa realtà, in cui arretratezza feudale e incipiente capitalismo coesistono e collaborano, l'obiettivo di una azione liberatoria è chiaro: «La via d'uscita da questa terribile situazione oppressiva, che rovina l'uomo contemporaneo e per la lotta contro la quale si consumano le sue forze migliori, è una sola: la rivoluzione, una rivoluzione sanguinosa e inesorabile, una rivoluzione che deve mutare radicalmente tutte, tutte senza eccezione, le basi della società contemporanea e distruggere i sostenitori dell'ordinamento attuale». E con ancora maggiore veemenza: «Noi non la temiamo, anche se sappiamo che scorrerà un fiume di sangue e che periranno forse anche vittime innocenti: noi prevediamo tutto questo, eppure salutiamo il suo avvento e siamo pronti a sacrificare personalmente le nostre teste purché venga al più presto, essa [la rivoluzione, *nda*] da tanto tempo attesa!». E quanto più dure si faranno le repressioni del «partito imperiale», «tanto più spietata sarà la vendetta»: «come vittima purificatrice pagherà con la propria vita tutta la famiglia dei Romanov!» (143-144).

Il modello politico d'azione, così come l'analisi sociale della situazione, era dichiaratamente europeo-occidentale, portato però a una violenza estrema: «Noi abbiamo studiato la storia dell'Occidente e questo studio non è passato per noi invano; noi saremo più coerenti non soltanto dei miseri rivoluzionari del '48, ma anche dei grandi terroristi del '92, noi non ci spaventeremo se vedremo che per abbattere l'ordinamento attuale bisognerà versare tre volte più sangue di quello versato dai giacobini negli anni novanta» (146).

Per attuare il progetto di rivoluzione totale la *Giovane Russia* riponeva le sue speranze prima di tutto nei giovani, ai quali assieme ai militari, attribuiva il ruolo di iniziatori di una rivolta seguita dalle masse contadine: «Ricordate, giovani, che dalle vostre file devono uscire i capi del popolo, che voi dovete mettervi alla testa del movimento, che voi siete la speranza del partito rivoluzionario!».

Allora la rivoluzione presto verrà, sventolando la sua «rossa bandiera» e al grido «Viva la Repubblica sociale e democratica russa!» muoverà all'assalto del Palazzo d'Inverno per distruggere «quelli che vi abitano»: «Può darsi che tutto finisca con lo sterminio della casata imperiale, cioè di un centinaio di persone, ma può succedere, il che è più verosimile, che tutto il partito imperiale come un solo uomo si levi in difesa del sovrano poiché in gioco sarà l'esistenza o meno di questo partito». Allora «pieni di fiducia in noi, nelle nostre forze, nel consenso del popolo, nel glorioso avvenire della Russia, alla quale è toccato in sorte di attuare per prima la grande causa del socialismo, noi lanceremo un solo grido: "alle asce!", e allora... allora forza a uccidere il partito imperiale senza pietà, come esso ora non ha pietà di noi, a ucciderlo nelle piazze, se questa abietta canaglia oserà uscirvi, a ucciderlo nelle case, negli stretti vicoli delle città, nelle ampie vie delle capitali, nei paesi e nei villaggi! Ricordate che allora chi non sarà con noi sarà contro di noi, e chi è contro è nostro nemico, e i nemici vanno sterminati con ogni mezzo» (148-149).

Questo scenario, che sembra anticipare il corso della rivoluzione dell'ottobre 1917 sia nei mezzi ultragiacobini (ricorrendo alle «asce», cioè alla violenza simboleggiata da questo utensile trasformato in arma) sia nel programma ultraradicale³, non poteva non sconvolgere tutti i settori del mondo russo, dal governo all'opposizione, tanto più che una serie di incendi esplosi nell'estate del 1862 a Pietroburgo, e attribuiti senza prove agli studenti rivoluzionari, aggravava la tensione, provocando le misure repressive delle autorità che sfruttavano a proprio vantaggio le spavalde dichiarazioni della *Giovane Russia*. Un contemporaneo, Vasilij Kel'siev, dal 1859 emigrato a Londra, dove collaborava con Herzen e nel 1862 tornato clandestinamente in Russia per un breve periodo, osservò significativamente che «nessuno lodava la *Giovane Russia*, ma c'era una quantità di persone che pensavano all'unisono con essa, e le ascrivevano a colpa soltanto il fatto di aver spifferato ciò di cui si doveva tacere»⁴.

Tra le reazioni provocate dalla *Giovane Russia* di particolare interesse è quella di Aleksandr Herzen che dal 1857, assieme all'amico e sodale Nikolaj Ogarëv, pubblicava in esilio a Londra la rivista «Kolokol» (La campana), organo di opposizione diffuso clandestinamente in Russia dove godeva di grande autorevolezza. A Herzen l'autore della *Giovane Russia* aveva riservato non poche

critiche, il che non poteva lasciare indifferente il grande esule, così come, d'altra parte, egli non poteva trascurare gli attacchi che un importante politico e pubblicista conservatore, un tempo a lui vicino e poi passato nel campo governativo, Michail Katkov, gli muoveva, accusando lui, Herzen, e Ogarëv, di essere gli occulti ispiratori dei giovani estremisti, se non i sobillatori delle loro azioni dissennate. La critica di Zaičnevskij è diametralmente opposta a quella di Katkov: egli manifesta la «profonda stima» sua e dei suoi compagni per Herzen che «come pubblicista ha avuto sullo sviluppo della società una grande influenza» e «come uomo è stato per la Russia di enorme utilità», ma dichiara che la sua rivista, il «Kolokol», non esprime più, neppure minimamente, le opinioni del «partito rivoluzionario» russo. Herzen, dice Zaičnevskij, nutre troppa speranza in una evoluzione pacifica della situazione russa, mosso com'è dalla fiducia che l'attività di riforme dall'alto, grazie alla lungimiranza dello zar, risolve la questione contadina, come premessa di ogni ulteriore rinnovamento: «La sua [di Herzen, *nda*] assoluta mancanza di conoscenza dell'attuale situazione della Russia, la speranza in un rivolgimento pacifico, il suo disgusto per le azioni sanguinose e per le misure estreme, le quali soltanto possono fare qualcosa, ha definitivamente screditato la rivista agli occhi del partito repubblicano»⁵.

A queste accuse Herzen risponde con due articoli sul «Kolokol»: «La giovane e la vecchia Russia» (*Molodaja i staraja Rossija*) e «Giornalisti e terroristi» (*Žurnalisty i terroristy*). Dapprima Herzen, come già altri avevano fatto nella stampa legale russa, minimizza il significato della *Giovane Russia* che, frutto dell'immaturità e dell'intemperanza giovanile, non giustificherebbe l'allarme delle autorità: «Se dei *giovani* (e per noi non c'è dubbio che questo manifesto sia stato scritto da persone giovanissime) nella loro arroganza hanno detto delle sciocchezze, fermateli, entrate con loro in polemica, date loro una risposta, ma non gridate "aiuto!", non buttateli in galera [...]. Da loro non è stata versata neppure una goccia di sangue, e se lo sarà, sarà sangue loro, di ragazzi fanatici»⁶. Ma dopo queste parole tranquillizzanti, indirizzate alle autorità governative e alla stampa conservatrice, Herzen passa a differenziare le sue posizioni da quelle dei nuovi rivoluzionari: la *Giovane Russia*, dice, «non è affatto russa: è una variazione sul tema del socialismo occidentale, la metafisica della rivoluzione francese» (203), il che per Herzen, ideatore di un populistico

«socialismo russo», significava battere una strada sbagliata. Nessuno più di lui era legato per cultura al mondo europeo-occidentale, ma egli era convinto che lo sviluppo storico delle varie aree nazionali si svolgesse non «secondo le leggi di una logica astratta, bensì con un complesso processo di embriogenia». Per cui a Zaičnevskij ricorda che «in aiuto alla nostra causa è necessario il pensiero dell'Occidente ed è necessaria la sua esperienza. Ma noi della sua declamazione rivoluzionaria non abbiamo bisogno come i francesi non ne avevano della retorica spartana e romana, con la quale essi parlavano alla fine dello scorso secolo». Di qui l'ammonimento: «Parlare con immagini altrui, fare appelli con una parola d'ordine altrui significa non capire né la causa, né il popolo, significa non stimare né l'una né l'altro. C'è forse un'ombra di probabilità che il popolo russo insorga in nome del socialismo di Blanqui...?» (204). Con questo riferimento ad Auguste Blanqui, Herzen indica un altro ispiratore, oltre ai giacobini, della nuova tendenza cospirativo-terroristica russa, per cui il «giacobinismo russo» può essere designato, a partire da questo momento, anche come «blanquismo russo».

Nell'articolo successivo, «Giornalisti e terroristi», Herzen approfondisce le sue riflessioni e la sua polemica, riconoscendo la singolarità della sua posizione che dalla «anziana Russia» conservatrice è accusata di essere l'ispiratrice del terrorismo incendiario, mentre dalla *Giovane Russia* rivoluzionaria è incolpata di aver perso la «fede nei rivolgimenti violenti». Ma, replica Herzen, «non è la fede in essi che abbiamo perduto, bensì l'amore per essi». E continua: «I rivolgimenti violenti possono essere inevitabili; forse, lo saranno da noi; si tratta di un mezzo disperato, di un'*ultima ratio* dei popoli, come anche dei sovrani, e a essi bisogna essere pronti; ma annunciarli ad alta voce all'inizio della giornata lavorativa, senza aver fatto un solo sforzo, senza aver esaurito tutti i mezzi, fermandosi su di essi con predilezione, ci sembra un'espressione di giovanilità e immaturità tanto quanto improvvido e nocivo è il servirsene per seminare spavento» (221).

Herzen anche in seguito⁷ metterà in guardia dall'uso di quella *ultima ratio* che è la violenza terroristica, anche quando le speranze in mezzi pacifici di azione rivoluzionaria si erano esaurite. In questo articolo, nutrito delle idee di un populismo riformatore fiducioso che l'iniziativa popolare o l'intervento statale, e non le congiure di minoranze intellettuali violente, potesse migliorare la realtà

contadina e nazionale russa, Herzen combatte l'idealizzazione del terrore giacobino come modello dell'azione rivoluzionaria e ritiene che «il terrore degli anni novanta non può ripetersi» (cioè della rivoluzione francese) in quanto esso «aveva in sé l'ingenua purezza dell'ignoranza, la fede assoluta nella giustizia e nel successo che i successivi terrori non possono avere». Anzi «il terrore francese meno di tutto è possibile da noi». Herzen nel suo stile rigoroso e immaginoso spiega perché, secondo lui, la Russia non ripeterà la Francia sulla via del terrore rivoluzionario: tra l'altro, perché «la Francia rivoluzionaria voleva rinunciare al modo di vita tradizionale, irrobustito nei secoli e benedetto da una Chiesa potente», e «annunziare un nuovo, mai visto diritto: il diritto dell'uomo, e sulla sua base aspirava a instaurare una razionale unione sociale» (222), mentre «noi non abbiamo né nuovi dogmi, né nuovi catechismi da proclamare»: in Russia «il rivolgimento deve cominciare da un ritorno consapevole al modo di vita del popolo, ai principi riconosciuti dal senso popolare e dalla consuetudine secolare [...]». Ripudiando le forme estranee al popolo, impostegli un secolo e mezzo fa [riferimento alle riforme di Pietro il Grande, *nda*], noi continuiamo lo sviluppo interrotto e deviato, introducendo in esso la nuova forza del pensiero e della scienza».

In questo scontro tra Herzen e Zaičnevskij si manifesta, per la prima volta con tanta chiarezza, la divergenza tra due vie dello sviluppo storico russo: riformatrice l'una, rivoluzionaria l'altra. La prima era rappresentata da Herzen con l'utopia del «socialismo russo» populistico, dal cui seno nasceva ora una tendenza non più «pacifica», destinata ad assumere un peso determinante. Le nobili illusioni di Herzen, che lo portavano a opporsi a un terrorismo per lui eticamente riprovevole e politicamente rovinoso, ben presto saranno spezzate. I seguaci della *Giovane Russia* non versarono neppure «una goccia di sangue», anche perché furono subito arrestati, ma aprirono una via inaugurata poco dopo da Dmitrij Karakozov, membro di un'altra associazione rivoluzionaria segreta: il 4 aprile 1866 egli compì, fallendolo, il primo attentato contro lo zar Alessandro II.

L'atto di Karakozov, che per la prima volta violava la sacralità della persona del sovrano, fu un insuccesso non soltanto sul piano tecnico dell'esecuzione, in quanto, secondo la versione ufficiale, mentre l'attentatore prendeva la mira con la pistola contro l'imperatore che dopo una passeggiata nel Giardino d'estate si

avvicinava alla sua carrozza sul lungo fiume della Neva, un uomo tra la folla (un contadino del governatorato di Kostroma, Osip Komissarov) deviò il colpo, urtandogli il braccio (Komissarov, in segno di riconoscenza, ricevette poi il titolo nobiliare). L'attentato fu un insuccesso anche perché la popolarità dell'idea dello zarismo era ancora molto forte e, in particolare, la figura di Alessandro II era resa ancora più autorevole dalla sua qualifica di «zar-liberatore», promulgatore di quell'atto di emancipazione dei contadini che, pur con tutte le sue limitazioni, era stato accolto, almeno da una parte della società russa, come una importante misura di progresso. Si può quindi capire l'ondata di sdegno che si riversò su chi aveva levato la mano sul sovrano e l'attestazione di affetto che, invece, da ogni parte ricevette lo zar. Anche Herzen, fedele alla sua posizione antiterroristica, espresse un giudizio severo, dicendosi indignato per la «responsabilità che si era assunta un fanatico» con un gesto dalle conseguenze deleterie e dichiarando che «soltanto tra i popoli selvaggi e decrepiti la storia si fa strada a forza di assassini»⁸. Al che Nikolaj Serno-Solov'evič, un populista radicale che era stato tra i fondatori della prima società segreta Terra e libertà (*Zemlja i volja*) e aveva sottoposto la riforma del 1861 ad aspra critica da posizioni rivoluzionarie, rispose duramente: «No, signor fondatore del socialismo russo, la giovane generazione non le perdonerà questo giudizio su Karakozov: queste sue righe da nulla saranno cancellate»⁹. Queste parole dicono quanto grave fosse la spaccatura tra il «moderato» Herzen e la nuova generazione di rivoluzionari, per i quali il terrore non era riprovevole e rischioso, ma indispensabile e giusto, tanto che uno dei «giovani» si rifiutò di collaborare con Herzen e Ogarëv per protesta contro chi voleva far passare Karakozov per un «pazzo» e con l'augurio, invece, che «la mano non tremasse a premere il grilletto ancora una volta»¹⁰.

Karakozov, che venne condannato a morte (lo zar non firmò la domanda di grazia, scrivendo in risposta: «Personalmente nell'anima mia lo ho perdonato, ma come rappresentante del Supremo potere non mi ritengo in diritto di ringraziare un simile criminale»¹¹), era stato affiliato a un circolo populistico che si era formato a Mosca nel 1863 attorno a Nikolaj Iščutin, suo cugino, e che si era trasformato in una società segreta detta «Organizzazione», stabilendo legami coi radicali di Pietroburgo, i rivoluzionari polacchi e gli emigrati politici russi. È stata notata la particolarità di Iščutin e

degli «išutiniani» rispetto agli altri rivoluzionari del tempo e una loro affinità con quella che di lì a poco sarebbe stata la figura centrale del terrorismo, Sergej Nečaev: da Išutin «venivano le proposte di uccidere, avvelenare, derubare allo scopo di ottenere i mezzi necessari e a chi faceva osservazioni su questa mancanza di scrupoli dava una sola risposta: “il fine giustifica i mezzi”»¹², e il fine era quello di spingere il governo, con gli atti di terrore, in uno stato di totale confusione affinché poi il «partito centralizzato» potesse prendere facilmente nelle proprie mani il potere. A questo scopo, oltre all'attività legale di propaganda e alla creazione di cooperative (rilegatorie, sartorie, anche una scuola per bambini poveri dove Išutin si proponeva di allevare dei futuri rivoluzionari), fu costituito, all'interno della «Organizzazione», un nucleo rigorosamente cospirativo di trenta persone denominato «Inferno», il cui proposito, come dichiarò lo stesso Išutin nelle sue deposizioni dopo l'arresto nel 1866, era l'uccisione dello zar e, naturalmente, la rivoluzione. Un compagno di Išutin, Dmitrij Jurasov, nella sua deposizione riferisce che i membri dell'«Inferno», oltre a restare ignoti all'«Organizzazione», dovevano «farsi ubriaconi e dissoluti per stornare ogni sospetto di professare determinati convincimenti politici». Il loro compito era quello di capire quali personalità fossero particolarmente invise ai contadini e quindi di «ucciderle o avvelenarle e poi stampare proclami per spiegare perché era stata uccisa quella persona» (41-42). Inoltre i membri dell'«Inferno» dovevano controllare i membri dell'«Organizzazione» per punirli con la morte «in caso di deviazione dal cammino». Quanto al progettato zaricidio, l'attentatore designato doveva «sfigurarsi e tenere in bocca una capsula di mercurio fulminante e romperla coi denti dopo aver compiuto il delitto e così uccidersi e deturparsi il volto per non essere riconosciuto» (42). Ciò, spiega Išutin, allo scopo di «garantire la sicurezza degli altri membri». E precisa: «Il membro dell'“Inferno” deve vivere sotto falso nome e rinunciare ai legami familiari; non deve sposarsi, deve lasciare gli amici di un tempo e in generale vivere per un unico scopo» (41): «un amore e una dedizione infiniti per la patria e il suo bene» (41), un ideale per il quale «un membro dell'“Inferno” deve in caso di necessità sacrificare la propria vita, senza pensarci. Sacrificare la vita degli altri che frenano l'azione e con la loro influenza sono di impedimento» (40).

Il terrorismo rivoluzionario populista, teorizzato dalla *Giovane*

Russia prima ancora di essere praticato e poco dopo messo in atto per la prima volta da Karakozov, trovava nel gruppo da cui l'attentatore alla vita dello zar proveniva, il circolo di Ištutin, una nuova elaborazione organizzativa, preludio di quella teoricamente perfetta e crimosamente clamorosa di Sergej Nečaev.

CATECHISMO

Nella sua rivista «Narodnaja rasprava» (Giustizia popolare)¹³ Nečaev dichiara che «l'opera di Karakozov va considerata come il prologo!» E prosegue: «Sì, è stato il prologo! Facciamo in modo, amici, che presto segua anche il dramma!». Il «dramma» è chiaramente delineato: «Noi abbiamo un unico immutabile piano negativo: quello della distruzione spietata. Noi rinunciamo apertamente alla elaborazione delle future condizioni di vita in quanto è incompatibile con la nostra attività; e riteniamo quindi sterile ogni lavoro esclusivamente teorico della mente. Noi riteniamo l'opera di distruzione un compito così enorme e difficile da dare a essa tutte le nostre forze e non vogliamo ingannarci col sogno che ci bastino le forze e la capacità di costruire [...]. Concentrando tutte le nostre forze nella distruzione, non abbiamo né dubbi, né delusioni; noi perseguiamo in modo costante, uniforme, freddo il nostro unico scopo vitale»¹⁴. Con questo programma di azione diretta si respingeva con disprezzo ogni astratta teorizzazione: «Per noi il pensiero è caro soltanto in quanto può servire la grande causa della distruzione radicale, totale e universale. Ma in nessuno dei libri esistenti c'è una simile idea. Chi studia la causa rivoluzionaria sui libri sarà sempre un fannullone rivoluzionario [...]. Noi non ci lasceremo comprare da alcuna delle frasi rivoluzionarie delle quali adesso sono così prodighi i sostenitori dottrinari della rivoluzione sulla carta. Noi abbiamo perso ogni fiducia nelle parole; la parola per noi ha significato soltanto quando dietro di essa si sente e a essa segue immediatamente l'azione. Ma non tutto ciò che adesso si chiama azione è azione». Non lo è il modesto e cauto lavoro organizzativo di società segrete incapaci di operazioni pratiche, «gioco puerile ridicolo e ripugnante»: «Manifestazioni pratiche noi chiamiamo soltanto la serie di azioni che distruggono inequivocabilmente qualcosa»¹⁵.

L'autore di questo programma rigorosamente «nichilistico», Sergej Nečaev, nato nel 1847 nel governatorato di Vladimir da umile famiglia, nel 1868 frequentò come uditore l'Università di Pietroburgo, prendendo parte alle agitazioni studentesche. Dopo aver fatto credere a un suo arresto e a un'evasione dalla Fortezza di Pietro e Paolo, Nečaev riparò all'estero, in Svizzera. Qui stabilì stretti legami con Bakunin, accreditandosi come il rappresentante della nuova ondata del movimento rivoluzionario, e con Bakunin a nome di una inesistente «Unione rivoluzionaria mondiale» pubblicò una serie di manifesti, oltre al primo numero della rivista «Narodnaja rasprava». Fu allora che scrisse il *Catechismo del rivoluzionario* (*Katechizis revoljucionera*), l'opera sua più celebre. Tornato in Russia nell'agosto del 1869 con un mandato di Bakunin che lo dichiarava rappresentante della suddetta «Unione», organizzò la società segreta Giustizia popolare, formata per lo più da studenti dell'Accademia agraria di Mosca e costituita da cellule di cinque membri («cinquine») sottomesse a un «Comitato» il cui unico componente, in realtà, era lui, Nečaev. Quando uno studente, Ivan Ivanov, scontento dei metodi autoritari regnanti nell'organizzazione e dubitando dell'esistenza stessa del «Comitato», volle staccarsene per fondare un suo «circolo», Nečaev il 21 novembre 1869 lo uccise, coinvolgendo nell'omicidio altri quattro membri della Giustizia popolare per cementare così la loro affiliazione, quindi fuggì all'estero. I «neciaeviani» vennero sottoposti a un processo, cui le autorità diedero il massimo di pubblicità con l'intento di screditare i rivoluzionari. Fu allora che nel «Pravitel'stvennyj vestnik» (Messaggero governativo) fu pubblicato il testo del *Catechismo del rivoluzionario* trovato durante una perquisizione. Intanto a Ginevra Nečaev pubblicò il secondo numero della sua «Narodnaja rasprava», nel cui articolo programmatico «Le basi principali del futuro ordinamento sociale» (*Glavnye osnovy buduščego obščestvennogo stroja*) delinea il comunismo avvenire, fondato sul lavoro obbligatorio (secondo il principio che ognuno deve «produrre per la società quanto più è possibile e consumare quanto meno è possibile») e diretto da un «Comitato» dai poteri assoluti e totali, rimandando al *Manifesto del partito comunista* di Marx e Engels per un «particolareggiato sviluppo teorico» delle tesi esposte nell'articolo. Respinto dagli emigrati politici russi, in particolare da Herzen, e in rotta con lo stesso Bakunin, contro il quale tentò di usare le armi del ricatto e

dell'inganno, nel 1872 fu consegnato dalle autorità svizzere a quelle russe come criminale comune. Processato e condannato a venti anni di galera, Nečaev si comportò con fermezza e coraggio al processo e poi nel carcere (Alessandro II, anziché deportarlo in Siberia, lo fece rinchiudere a vita nella Fortezza di Pietro e Paolo), dove esercitò un influsso magnetico sulle guardie e riuscì a stabilire contatti coi membri della Volontà del popolo (*Narodnaja volja*), per il che, scoperto grazie a una delazione, subì un carcere ancora più duro. Nel 1882 morì.

Su questo straordinario fanatico rivoluzionario si hanno varie testimonianze, tra cui quella di un suo conoscente, Aleksej Kapacinskij, arrestato nel 1869 perché in corrispondenza epistolare con lui. Dalla sua deposizione: «La prima impressione prodotta da Nečaev è sgradevole, ma tale da provocare un piccante interesse; è morbosamente pieno di amor proprio, il che si sente nei primi incontri, benché cerchi di controllarsi [...] nelle discussioni cerca di umiliare l'avversario ricorrendo a qualsiasi stratagemma, possiede una ricca dialettica e sa toccare le corde più sensibili della gioventù: la giustizia, l'onestà, l'ardimento, ecc. Non sopporta le persone a lui pari, e con quelle più forti mantiene un severo silenzio e cerca di gettare su di esse l'ombra del sospetto. È molto fermo nelle convinzioni, ma per un amor proprio al quale è pronto a sacrificare ogni cosa. Il tratto principale del suo carattere è quindi il dispotismo e l'amor proprio. Tutti i suoi discorsi sono impregnati di passionalità, ma pieni di astio. Egli suscita interesse per la propria persona, e nei più impressionabili e sciocchi una vera e propria adorazione, la cui presenza è la condizione necessaria per fare amicizia con lui»¹⁶.

Un altro suo conoscente lo ricorda così: «Come compagno era, da una parte, un buon compagno: onesto, schietto, pronto a dividere con gli altri tutti i beni materiali, ma, dall'altra parte, era insopportabile, faceva una quantità di domande e di sé non diceva nulla, interpretava ogni cosa in cattivo senso, era troppo crudele nel rapporto con gli altri e incurante delle convenienze, capace a volte di sortite ciniche. Ma ciò che più di tutto era in lui scostante era il suo estremo dispotismo circa il modo di pensare. Non poteva accettare che i suoi conoscenti avessero idee e convinzioni diverse dal suo modo di vedere le cose e agissero non come pensava e agiva lui»¹⁷.

Questo era il terribile Nečaev che scandalizzò persino l'eversivo

Bakunin, per non parlare di un «moderato» come Herzen, e che, a differenza degli altri rivoluzionari anche estremi, in generale non suscitò alcuna simpatia tra i militanti del movimento populistico, anzi restò nella loro memoria, e non solo nella visione dei reazionari e dei conservatori, come una figura odiosa, ogni rapporto con la quale era compromettente. Così avvenne anche nella cultura marxista, dove dopo il 1917 su Nečaev si preferì stendere per lo più un velo di silenzio, cercando di ignorare il fatto che un suo ammiratore fu Lenin, nelle cui opere il nome dell'autore del *Catechismo del rivoluzionario* è rigorosamente assente. Resta però la testimonianza dello storico e etnografo Vladimir Bonč-Bruevič, bolscevico e amico di Lenin, che ricorda: «Finora noi non abbiamo studiato Nečaev, i cui scritti furono oggetto di frequente riflessione da parte di Lenin, e quando le parole “neciaevismo” e “neciaeviani” persino tra gli emigrati politici suonavano quasi come ingiurie, quando questo termine volevano affibbiarlo a chi voleva propagandare la presa del potere da parte del proletariato, organizzare la rivolta armata e instaurare assolutamente la dittatura del proletariato, quando Nečaev - quasi si trattasse di una brutta cosa - era chiamato il “blanquista russo”, Vladimir Il'ič [Lenin, *nda*] spesso diceva che un abile trucco era stato fatto dai reazionari grazie a Dostoevskij e al suo ripugnante, ma geniale romanzo *I demoni*, per cui persino gli ambienti rivoluzionari si erano messi a trattare negativamente Nečaev, dimenticando del tutto che questo titano della rivoluzione possedeva una tale forza di volontà, un tale entusiasmo da riuscire nella Fortezza di Pietro e Paolo, nelle incredibili condizioni in cui si trovava, a influire sui soldati di guardia in modo da sottometterli a sé completamente»¹⁸.

Lenin ammirava l'abilità organizzativa e cospirativa di Nečaev e, in particolare, la sua capacità di «incarnare le sue idee in formule così sconvolgenti da restare memorabili per tutta la vita». Tra queste formule quella che più lo entusiasmò fu una frase contenuta in uno scritto di Nečaev, là dove alla domanda «Chi della famiglia imperiale deve essere annientato?» rispose: «L'intera grande ectenia», usando un termine ecclesiale (*ectenia*) che designa, nella Messa di rito greco, la lunga preghiera recitata dal diacono, alle singole parti della quale il popolo risponde *Kirie eleison*, col che Nečaev intendeva dire che sterminata doveva essere l'intera famiglia dei Romanov, i cui membri venivano enumerati in quella solenne preghiera. Quella formula sacrilega, pronunciata quando la

religione cristiana ancora era viva in Russia, era per Lenin: «di una semplicità geniale!»¹⁹, ed egli la ricordò e attuò subito dopo la presa del potere, quasi, con l'uccisione di tutti i Romanov, eseguisse la sentenza pronunciata dal rivoluzionario «maledetto» Sergej Nečaev.

Lo scritto in cui Nečaev concentra la sua visione etico-politica, oltre che pratico-organizzativa, è il *Catechismo del rivoluzionario*, la cui paternità è controversa nel senso che, oltre che sua, sarebbe anche di Bakunin, il quale, in ogni caso, ne condivide la paternità, se non diretta, almeno spirituale. Le regole esposte nel *Catechismo* sono rigorosamente cospirative, tali da vincolare gli affiliati in modo totale e definitivo, senza possibilità di dissenso o ripensamento, come si dimostrò col caso dello studente Ivanov ucciso perché, pur senza essere un «traditore», venne meno a questa norma che rispondeva allo spirito generale dell'azione rivoluzionaria come la concepiva Nečaev. Rivelatrici in questo senso sono le dichiarazioni fatte nella sezione *Regole di condotta dei rivoluzionari*, dove nella parte *Atteggiamento del rivoluzionario verso se stesso* al primo punto si legge: «Il rivoluzionario è un uomo perduto. Non ha interessi personali, né affari privati, né sentimenti, né proprietà, neppure un nome. Tutto in lui è assorbito da un unico interesse esclusivo, da un unico pensiero, da un'unica passione: la rivoluzione». Il secondo punto accentua, in una logica progressione, questa idea della ascetica missione del rivoluzionario, della sua totale dedizione alla causa, del suo rifiuto di tutti i valori della società esistente: «Nel profondo del suo essere, non a parole soltanto, ma negli atti, egli ha rotto ogni legame con l'ordine costituito e con tutto il mondo civile, con tutte le leggi, le convenienze, le convenzioni sociali e con la moralità di questo mondo. Il rivoluzionario è suo nemico implacabile e se continua a vivere in esso è solo per distruggerlo con più sicurezza»²⁰.

Gli altri cinque punti di questa sezione del *Catechismo* completano il ritratto del rivoluzionario, il suo modello: il suo scopo è «la distruzione più rapida e più sicura di questo sistema immondo», cioè della società costituita, e «morale per lui è tutto ciò che favorisce il trionfo della rivoluzione», mentre «disprezza e odia la morale attuale della società». Il rivoluzionario è «spietato» verso il nemico, cioè verso lo Stato e la «società colta» e deve essere «duro verso se stesso», oltre che verso gli altri, soffocando «tutti i sentimenti teneri e snervanti, come quelli di parentela, di amicizia,

di amore, di gratitudine e anche di onore», restando viva in lui «la sola fredda passione per la causa rivoluzionaria».

Quanto all'«atteggiamento del rivoluzionario verso i compagni di rivoluzione», il punto dieci chiarisce lo spirito dei rapporti interni all'organizzazione: «Ogni compagno deve avere sotto mano qualche rivoluzionario di secondo o terzo grado, cioè non del tutto iniziato. Egli li deve considerare come una parte del capitale rivoluzionario generale messo a sua disposizione. Egli deve spendere con parsimonia questa parte di capitale, cercando di trarre da essa il miglior profitto possibile. Egli stesso si considera come un capitale destinato a essere perduto per il trionfo della causa rivoluzionaria, ma un capitale del quale egli solo, senza l'accordo di tutto l'insieme dei compagni interamente iniziati, non può disporre».

Dopo questa curiosa disquisizione di «economia politica» applicata al «materiale umano» rivoluzionario, equiparato a un capitale da investire con profitto ricorrendo a quella «parte del capitale rivoluzionario» che sono gli affiliati di secondo e terzo grado, ossia non del tutto «iniziati» ai segreti dell'organizzazione, Nečaev (con Bakunin, se questi fosse il coautore) passa a trattare la «società» (il «cosiddetto mondo colto», la chiama) alla quale il rivoluzionario ha dichiarato una guerra mortale, ma occulta, e nelle cui fila egli deve penetrare segretamente per colpirla, «mosso soltanto dalla fede nella sua distruzione più completa e più rapida». Qui il terrorismo si fa sistematico e insieme selettivo in quanto «tutta questa società immonda deve essere suddivisa in più categorie. La prima categoria comprende quelli che sono improrogabilmente condannati a morte. La Società deve fare un elenco di questi condannati, disponendoli secondo la loro relativa nocività per il successo della causa rivoluzionaria in modo che i primi numeri siano eliminati prima dei successivi». Segue l'elenco delle categorie sociali da sterminare o temporaneamente utilizzare prima della loro eliminazione, e si va per gradi dalle persone altolocate ai «dottrinari», «cospiratori» e «rivoluzionari» dediti a «oziose ciance», con un codicillo dedicato alle donne, anch'esse divise in gruppi: da quelle «futili, insensate e insensibili», usabili strumentalmente nella tattica rivoluzionaria, a quelle «appassionate, devote e capaci», ma non ancora «pervenute a una vera coscienza rivoluzionaria», anch'esse utilizzabili come lo sono i «dottrinari» parolai, ma quali potenziali strumenti dei rivoluzionari veri, a quelle «completamente iniziate e totalmente d'accordo col

nostro programma»: queste sono «il nostro tesoro più prezioso, del cui aiuto non possiamo fare a meno».

Infine il popolo, la cui «liberazione» e «felicità» costituiscono lo scopo della Società segreta. Si chiariscono la strategia e la tattica d'azione: poiché questa liberazione e questa felicità sono possibili «soltanto mediante una rivoluzione popolare che tutto distrugga», senza arrestarsi davanti alle «tradizioni dell'ordine sociale della cosiddetta civiltà e moralità» come hanno fatto finora le rivoluzioni che si sono limitate «ovunque ad abbattere una forma politica per sostituirla con un'altra», la Società segreta «farà ogni sforzo e userà ogni mezzo per favorire lo sviluppo e la diffusione dei mali e delle sciagure che devono finalmente far perdere la pazienza al popolo e spingerlo all'insurrezione generale».

Non si può negare forza, coerenza, incisività a questo *Catechismo* che è un modello per ogni futura organizzazione rivoluzionario-terroristica, e si può capire l'entusiasmo che esso, come ogni altro scritto di Nečaev, suscitava in Lenin, la cui rivoluzione, con il conseguente Terrore, sembra ripetere formalmente nelle grandi linee il progetto neciaeviano. D'altra parte è comprensibile anche lo sgomento che il «caso Nečaev» provocò nel campo dei nemici di questo «rivoluzionario maledetto»: non soltanto nelle alte sfere governative, ma anche nella «società colta», e, in particolare, in una persona che in gioventù aveva partecipato a un movimento rivoluzionario ispirato agli ideali del socialismo utopistico e fantastico di un Fourier e poi, dopo un sofferto processo di ripensamento, era giunto a una visione cristiana e conservatrice del mondo russo ed europeo, comprendendo più a fondo di ogni altro quali abissi, politici e metafisici, spalancasse il nuovo rivoluzionarismo nichilistico e totale. Si tratta dell'«autore del ripugnante, ma geniale romanzo *I demoni*», per ripetere le parole di Lenin, alcuni tratti del quale molti, dopo la rivoluzione del 1917, riconobbero in quelli di un protagonista di questo romanzo, Pëtr Verchovenskij, che era stato ispirato dalla figura di Nečaev.

A Nečaev è legato il nome del maggior teorico del «giacobinismo» o «blanquismo» russo, Pëtr Tkačëv (1844-1885), che nel 1868-1869 con l'autore del *Catechismo del rivoluzionario* fece parte del comitato direttivo del movimento studentesco a Pietroburgo e fu poi processato coi «neciaeviani». Uscito dal carcere nel 1872, l'anno successivo fuggì in Occidente, dove poté svolgere la sua attività politica, collaborando tra l'altro al giornale

di Blanqui «Ni Dieu, ni Maître» e pubblicando a Ginevra e a Londra la rivista «Nabat» (Campana a martello). Morì nel 1885 in un ospedale psichiatrico a Parigi. La sua opera teorico-politica è molto più vasta di quella, tutta concentrata in un breve periodo e in pochi scritti, di Nečaev e fa di lui il più rigoroso sostenitore dell'organizzazione cospiratrice di una minoranza intellettuale consapevole basata su una rigida centralizzazione, una subordinazione gerarchica e una severa disciplina e pronta non solo a preparare la sovversione e la conseguente presa del potere, ma a diventare poi l'organo di una dittatura rivoluzionaria.

Nel suo articolo «Il terrorismo come unico mezzo di rinascita morale e sociale della Russia» (*Terrorism kak edinstvennoe sredstvo npravstvennogo i social'nogo vozroždenija Rossii*) Tkačëv scrive che «raggiungere il fine ultimo, cioè disorganizzare e indebolire il potere governativo, nelle attuali condizioni di vita politica e sociale della Russia, è possibile soltanto in un unico modo: terrorizzando le singole personalità che in maggior o minor grado incarnano il potere governativo. Fare rapida e degna giustizia dei portatori del potere autocratico e dei loro accoliti produce su questo potere, come è stato dimostrato dagli avvenimenti dell'ultimo periodo, proprio l'effetto che, dal punto di vista degli interessi dei sudditi, deve essere per questi ultimi il più desiderabile. Esso indebolisce questo potere, lo getta nel panico, ne sconvolge le funzioni e gli fa perdere letteralmente la testa. Nello stesso tempo riduce la sua autorità e distrugge l'illusione dell'*intangibilità dell'autocrazia* nella quale con tanta sincerità crede la maggioranza dei sudditi»²¹. Il terrorismo rivoluzionario, quindi, non ha soltanto il significato pratico di disorganizzare e spaventare il potere, ma anche il valore etico di promuovere la «liberazione dei sudditi dal giogo della paura che li istupidisce e abbrutisce» e così «favorisce la loro rinascita morale», la loro trasformazione da «servo-suddito in uomo-cittadino».

Tkačëv, dopo aver letto *I demoni (Besy)* di Dostoevskij, scrisse in carcere, dove era detenuto per la condanna al processo dei «neciaeviani», un'ampia recensione (1873), in cui analizza da un punto di vista politico e sociale il romanzo, una caricatura, secondo lui, del movimento rivoluzionario, non priva però di penetrativa nei riguardi dei fenomeni osservati e narrati. Gli «uomini malati» (questo è il titolo dell'articolo) sono i rivoluzionari della giovane generazione, la cui «follia» «tuttavia non è diventata un fenomeno

generale, ma piuttosto costituisce una eccezione»²², scrive Tkačëv, riconoscendo il valore della diagnosi che Dostoevskij fa del nichilismo dei suoi personaggi (in particolare di Pëtr Verchovenskiĭ), ma, nello stesso tempo, «salvando» il movimento rivoluzionario in quanto i «neciaeviani» costituirebbero un caso unico, singolare, a sé, «una rara deviazione della regola generale», per di più giustificabile con le circostanze sociali. L'interessante recensione di Tkačëv riceve luce da un suo articolo precedente (1868), intitolato «Gli uomini del futuro e gli eroi del filisteismo» (*Ljudi buduščego i geroi meščanstva*), importante per comprendere l'idea che egli aveva del rivoluzionario. Il tratto caratteristico degli «uomini del futuro» è che «tutta la loro attività, persino tutta la loro maniera di vita è determinata da un unico desiderio, da un'unica idea appassionata: rendere felice la maggior parte degli uomini»²³. L'attuazione di questa idea «diventa l'unico obiettivo della loro attività perché essa si fonde completamente col concetto della loro felicità personale» e a essa «tutto si sottomette, tutto viene sacrificato». Questa idea rivoluzionaria assoluta di felicità universale, intesa dall'«uomo nuovo» in un modo determinato, differisce da quella ascetica cristiana perché questa è «astratta» e non «si armonizza» con la natura di chi la professa, anzi agisce verso tale natura in modo repressivo come «un collare per il cavallo o un giogo per l'asino», lasciando un residuo col quale l'«idea» entra in conflitto, per cui l'«asceta cristiano» può sempre «nel segreto del suo cuore pentirsi amaramente e tendere a diventare di nuovo un uomo *comune, normale*». Cosa impossibile per gli «uomini del futuro», cioè per i rivoluzionari perché in loro «la tendenza all'attuazione dei loro ideali costituisce l'esigenza più forte, insuperabile, per così dire organica della loro natura», il che li libera anche da ogni conflitto interiore per una presunta violazione della morale corrente nel corso dell'azione, dato che «la regola morale, come tutto ciò che fa parte della vita, ha un carattere relativo e la sua importanza è determinata dall'importanza dell'interesse per la cui difesa essa è creata»²⁴. La morale dell'«uomo nuovo» si differenzia quindi da quella dell'uomo, se così si può dire, «vecchio», del «filisteo», del «borghese».

In questo ritratto dell'«uomo del futuro» si avvertono i tratti del rivoluzionario terrorista, a partire dallo stesso Nečaev, al quale Tkačëv era affine, nonché dei personaggi del romanzo di Dostoevskij, «caricature» veridiche (e profetiche) non di una

«eccezione», ma di una realtà che era diventata norma e che era destinata ad affermarsi sempre più nel XX secolo. Era la realtà del nichilismo che Ivan Turgenev nel 1862 aveva per primo rappresentato e definito nel romanzo *Padri e figli (Otcy i deti)*²⁵ nella figura di Bazarov, un nichilista non «monolitico», come gli «uomini del futuro» delineati da Tkačëv e incarnati da Nečaev, ma dotato di una «natura» non del tutto assorbita nell'idea assoluta rivoluzionaria, una figura, quella di Bazarov, in cui Turgenev immise una nota di cristiana umanità, scontentando insieme i rivoluzionari puri, che avrebbero voluto un'apologia del loro eroe, e i reazionari dogmatici, che avrebbero voluto una satira del loro avversario. Il problema del nichilismo superava però l'ambito della letteratura e richiedeva una riflessione critica particolare.

ENERGIA DIABOLICA

Il nichilismo russo è stato, di regola, un atteggiamento vissuto dai suoi rappresentanti in modo immediato, senza quell'autoriflessione intellettuale che ha, invece, caratterizzato l'omonimo atteggiamento europeo-occidentale e per questo esso manifesta meglio la sua essenza attraverso l'analisi che ne hanno fatto i suoi critici più acuti. Le condizioni generali del sorgere del fenomeno nichilista in Russia sono chiare: l'arretratezza politica di un'autocrazia assoluta rispetto ai paesi europeo-occidentali più avanzati in senso democratico; l'arretratezza economica caratterizzata da una feudale «questione contadina», quando nell'Occidente più sviluppato centrale era ormai la capitalistica «questione operaia»; l'arretratezza ideologica che si manifestava, tra i conservatori, nella credenza di una superiorità spirituale (in particolare religiosa) della Russia rispetto all'Occidente e, tra i progressisti, nella fiducia in una sua specifica, se non unica via di sviluppo che le avrebbe permesso di evitare le difficoltà dei moderni paesi europei e di passare direttamente a un socialismo «nazionale» (populistico), eliminando il potere zarista e insieme «saltando» o abbreviando la fase «borghese»; un'arretratezza sociale che aveva creato, a metà del XIX secolo, una massa di giovani di provenienza plebea (*raznočincy*), educata nelle università e nei seminari ed esclusa da ogni possibilità di inserimento nelle strutture della società civile e dell'ordinamento statale (il cosiddetto «proletariato

pensante») con tutte le conseguenze (anche psicologiche di frustrazione, risentimento, insofferenza) che ciò comportava. A ciò si aggiunga il distacco, creato dalla modernizzazione europeizzante avviata da Pietro il Grande, tra le moderne *élites* intellettuali e il tradizionale mondo contadino: le prime aperte alle idee rivoluzionarie occidentali che ispiravano una opposizione politica estrema, il secondo, benché potenzialmente ribelle, chiuso in una inerte sottomissione al potere. Se queste furono le condizioni oggettive di una radicalizzazione politico-culturale di ampia portata, più acuta rispetto alla fase precedente caratterizzata da una opposizione localizzata nei ceti alti nobiliari (i decabristi ne furono l'espressione), l'influsso di idee nuove proveniente dall'Occidente europeo costituì un catalizzatore decisivo che promosse una variante specificamente russa di qualcosa di già presente nella realtà politica e culturale europeo-occidentale, spingendo la lotta politica in Russia ben oltre gli obiettivi di una emancipazione delle masse e di una liberazione dal dispotismo verso progetti di trasformazione radicale dell'intera società.

Consideriamo a questo proposito la seguente descrizione di un tipo socioculturale apparso allora da poco sulla scena storica: «Con la Rivoluzione francese, per il simultaneo crollare delle leggi religiose e civili, lo spirito umano perdette interamente la sua ragione d'equilibrio; non seppe più a cosa aggrapparsi, cosicché si videro insorgere rivoluzionari d'una specie sinora sconosciuta, che spinsero l'audacia alla più temeraria follia, che non esitarono a qualsiasi novità, che non soffrirono scrupoli, che non ebbero nessuna esitazione di fronte a un qualsiasi disegno. Né si può credere che quegli esseri nuovi siano stati la creazione singola ed effimera di un istante, destinata a sparire subitamente: essi diedero vita a una specie che si perpetuò e diffuse in tutte le regioni incivilite del mondo, ovunque serbando lo stesso volto, le stesse passioni, la stessa indole»²⁶. L'autore di questa incisiva descrizione precisa la sua analisi spiegando che questa nuova casta si sovrapponeva alla società reale, assumendo un ruolo di direzione politico-intellettuale delle menti in contrapposizione al concreto ceto dirigente governativo: «Si veniva man mano costruendo una società immaginaria, in cui tutto appariva semplice e coordinato, uniforme, equo e conforme ai principi della ragione»²⁷.

Se non sapessimo che queste parole appartengono ad Alexis de Tocqueville, che così definisce il nuovo tipo di intellettuale

rivoluzionario nato dal razionalismo illuministico, potenziato dallo spirito giacobino e rimodellato dal ribellismo romantico, cioè da quei fenomeni politico-culturali che avevano agito sull'intelligenza russa, potremmo attribuirle a uno dei critici conservatori della intelligenza radicale e nichilista russa, tanto esse calzano sostanzialmente per entrambi i versanti, occidentale e orientale, europei. Naturalmente, in Russia, data la specifica situazione storica sopra delineata, questo tipo sociopolitico nuovo acquistava sue caratteristiche nazionali sia in un personaggio letterario come Bazarov, sia soprattutto nella molteplice schiera dei nichilisti veri e propri che trovarono riflesso nei *Demoni* di Dostoevskij.

Il nichilismo russo nasceva come sviluppo e variante del fenomeno descritto da Tocqueville, come metamorfosi di qualcosa che si era formato nell'Occidente europeo e che poi quest'ultimo, come era avvenuto e sarebbe avvenuto in seguito per altri casi analoghi, riscopriva in forme intensificate ed estremizzate nella realtà russa, in sembianti peculiari propri di quella cultura. Il fenomeno nichilista avrebbe trovato, infatti, nella cultura occidentale, in particolare in quella tedesca, un'eco nella filosofia di Nietzsche, il primo pensatore che sottopose il nichilismo come fenomeno europeo a una riflessione essenziale, non priva di uno stimolo ricevuto dalla cultura russa, in particolare da Dostoevskij. Lo spettro del nichilismo vagava per gli spazi europei assieme a quello del comunismo, col quale poi si incontrò.

Il nichilismo russo, come s'è detto, più che nella sua immagine diretta va considerato in quella riflessa dei suoi critici, tra i quali il più interessante e profondo è Nikolaj Strachov (1828-1896). Questo conservatore illuminato e slavofilo moderato occupò un posto particolare nella cultura russa del suo tempo: legato da stretti rapporti intellettuali e personali a Dostoevskij e Tolstoj, egli manifestò anche nella polemica antinichilista una notevole libertà di giudizio e, pur nel suo antioccidentalismo, fu un buon conoscitore della vita culturale e politica europeo-occidentale a lui contemporanea. Sul nichilismo Strachov, che scrisse anche una recensione di *Padri e figli* in cui dimostra umana simpatia per la figura di Bazarov, raccolse in un volume intitolato *Dalla storia del nichilismo letterario (Iz istorii literaturnogo nigilizma)* i suoi scritti polemici degli anni sessanta e successivamente nell'opera in tre volumi *La lotta con l'Occidente (Bor'ba s Zapadom)* tornò a riflettere su questo fenomeno fondamentale della cultura russa ed

europea.

Nello studio su Herzen ne *La lotta con l'Occidente*, Strachov delinea quella che, secondo lui, è stata la traiettoria etico-intellettuale di questo rivoluzionario, la dialettica del nichilismo che si era svolta nella sua esperienza spirituale: dapprima nello sviluppo intellettuale di Herzen si ebbe «un ripudio della religione [...], di tutti gli ordinamenti del vecchio mondo e un'attesa di una *nuova terra*, annunciata all'Europa dalla filosofia tedesca e dal socialismo francese», poi «un secondo rivolgimento consistette nel ripudio anche di queste nuove fedi, nell'ammissione del fatto che l'umanità ha perso ogni filo conduttore», che «non c'è alcun fondamento su cui essa possa costruire la sua vita futura»²⁸. Questo nichilismo è considerato da Strachov «un progresso nel nostro movimento intellettuale»: nella sua forma pura, come si è manifestato in Herzen, il nichilismo è «uno sforzo profondo e sincero del pensiero», privo di quei «tratti rivoltanti nei quali appare ai suoi livelli infimi e nelle sue deviazioni ordinarie». Questo perché il nichilismo è «tormento, disperazione, orrore, e quindi non si accorda affatto con lo smodato autocompiacimento e l'infinito vaniloquio che tanto spesso si ritrovano nei nichilisti, i quali immaginano di possedere una sorta di nuova saggezza. La saggezza del vero nichilismo è il dubbio e un buio insuperabile. Nello stesso modo non c'è nulla di più lontano dal vero nichilismo del sogno di un rifacimento della società, di nuovi rapporti tra gli uomini, della possibilità di un rapido avvento dell'età dell'oro» (114). Il nichilismo di Herzen non solo era «autentico», ma anche assoluto: egli era «un libero pensatore così coerente che ai suoi occhi effettivamente diventavano uguali tutti gli oggetti delle fedi» (117) e «la verità e la libertà» erano i suoi «idoli di sempre» (118). Tanto maggior significato acquista per Strachov la convinzione finale di Herzen che la Russia non avrebbe seguito la via di sviluppo europea, ma avrebbe percorso un suo proprio cammino.

Strachov teorizza una sorta di nichilismo positivo, nato da una doppia negazione (della religione tradizionale e di un suo surrogato laico) che sfocia in un vuoto assoluto, dal quale sarebbe possibile emergere con una nuova fede in una immaginaria Russia trasformata, in contrapposizione a un nichilismo negativo che sogna un'astratta palingenesi sociale. Ma queste due «fedi», per Strachov antitetiche, sono in realtà sostanzialmente affini e non possono costituire l'uscita da un nichilismo radicale. Il pensiero di Herzen,

come è testimoniato dalla sua opera conclusiva *A un vecchio compagno* e dalla sua autobiografia spirituale *Passato e pensieri* (*Byloe i dumy*), è più intensamente drammatico del quadro delineato da Strachov e il suo nichilismo fu «tormento, disperazione, orrore» nella perdurante fedeltà ai suoi due «idoli»: «la verità e la libertà» e in ciò si differenziava dall'altro nichilismo che trovava nell'utopismo e nel terrorismo il suo sfogo.

Ma c'è un altro nichilismo che Strachov analizza nelle sue *Lettere sul nichilismo* (*Pis'ma o nigilizme*), scritte nel 1883, tredici anni dopo il saggio su Herzen, quando il nichilismo si era sviluppato in terrorismo, culminando nell'uccisione dello zar Alessandro II nel 1881. Era questo il nichilismo negativo e attivo, collettivo e organizzato, rivoluzionario ed eversivo, la cui «energia diabolica»²⁹ doveva essere analizzata.

Strachov si rende conto che il problema non consiste nel comportamento dei singoli nichilisti, ma nel significato del nichilismo come fenomeno nuovo non soltanto russo, ma europeo. Il nichilismo, egli dice in termini appassionati, «non è un semplice peccato, non è un semplice misfatto; non è neppure un crimine politico, non è la cosiddetta fiamma rivoluzionaria [...] il nichilismo è un peccato trascendentale, il peccato di un orgoglio inumano che oggi s'è impadronito della mente della gente, è una mostruosa perversione dell'anima, per effetto della quale il misfatto diventa virtù, l'effusione di sangue opera buona, la distruzione la miglior garanzia di vita. L'uomo si è immaginato di essere pieno signore del proprio destino, di dover correggere la storia universale e trasformare l'anima umana. Egli per orgoglio trascura e respinge ogni altro fine tranne questo supremo ed essenziale ed è così giunto a un inaudito cinismo nelle sue azioni, a un sacrilego attentato contro tutto ciò che è venerato dagli uomini. È una follia seducente e profonda perché sotto il sembiante dell'ardire dà spazio a tutte le passioni dell'uomo e gli permette di essere una belva e di considerarsi un santo» (61).

Strachov mette in luce un rilevante aspetto del nichilismo negativo e attivo: quello religioso. Il rifiuto della religione, proprio del mondo secolarizzato, non giunge a un rifiuto della religiosità, anzi porta a una pseudoreligione, quella della giustizia sociale, in nome della quale ogni crimine diventa lecito: «Ma che profonda differenza c'è tra la religione autentica e quel surrogato di religione che in varie forme sempre più si impadronisce adesso degli europei!

L'uomo che cerca la salvezza dell'anima pone sopra ogni cosa la purezza dell'anima e quindi rifugge tutto ciò che è male. Invece l'uomo che si è posto un fine al di fuori di sé e desidera conseguire un determinato risultato oggettivo esterno deve prima o poi pervenire all'idea che il fine consacra i mezzi e che si deve sacrificare persino la coscienza se assolutamente lo esige la causa». Quindi «per nessun rivoluzionario si può garantire che non diventi un criminale» (80).

A colmare il vuoto lasciato dalla distruzione degli antichi valori subentra la politica: «Non si può non vedere che l'ambizione politica, il servizio del bene comune ha occupato nel nostro tempo il posto che è rimasto vuoto nelle anime umane, quando da esse sono scomparse le aspirazioni religiose» (78-79). La conseguenza, tra l'altro, è che i peggiori aspetti della religione vengono fatti propri dagli adepti della nuova pseudoreligione politica: l'Inquisizione veniva citata dai «laici» come «esempio terribile di ciò cui può portare la superstizione fanatica», ma «ora risulta che gli avversari di ogni fanatismo e superstizione sono loro stessi capaci di arrivare a orrori che eguagliano quelli dell'Inquisizione, e vi arrivano ardendo di un nuovo fanatismo e di una nuova superstizione» di segno inverso (77). La conclusione di Strachov è che «il nichilismo è l'espressione estrema e più coerente della cultura europea contemporanea», una cultura minata da «una interna contraddizione che porta la menzogna in tutte le sue manifestazioni». Questa contraddizione consiste nel fatto che «tutti protestano contro l'attuale ordinamento della società, contro gli aspetti deteriori della vita contemporanea, ma nessuno pensa di rinunciare ai cattivi principi contro i quali protesta», per cui, ad esempio, «quelli che protestano contro le oppressioni e le violenze, sono essi stessi i più grandi oppressori e violentatori» (90): «nessun gesuita ha potuto escogitare qualcosa di simile» (90), conclude Strachov con una stoccata all'indirizzo del «gesuitismo» che nella polemica contro i nichilisti si accompagnava alla critica del loro «machiavellismo» e «giacobinismo».

Più ancora che svolgere un'analisi Strachov delinea una fenomenologia del nichilismo, soprattutto russo, distinguendo due tipi e due fasi di esso: quello nobile e passivo di Herzen e quello attivo e distruttore dei terroristi, mettendo in luce ciò che inizialmente li accomuna: una negazione radicale e totale che, se non porta alla disperazione, si capovolge in una affermazione

dogmatica, in una religione surrogatoria e falsa rispetto a quella tradizionale e autentica. La dialettica di questo duplice nichilismo è messa in luce in tutta la sua abissale profondità nel romanzo di Dostoevskij che Lenin definiva «ripugnante, ma geniale» e che, in realtà, era la profetica previsione di ciò che, legato al nome di Lenin, per prima la Russia avrebbe vissuto e sofferto nel XX secolo.

TRA DIO-UOMO E UOMO-DIO

Nel 1872 Dostoevskij avrebbe voluto scrivere una prefazione per l'edizione dei *Demoni* in un singolo volume, ma l'idea restò irrealizzata. Più tardi pensò a una postfazione che fosse una sorta di «risposta ai critici». Pubblicò invece un articolo nel numero di dicembre 1873 della rivista «Grazdanin» (Il cittadino) col titolo «Uno dei falsi contemporanei» (*Odna iz sovremennyh fal'sej*), parte del *Diario di uno scrittore* (*Dnevnik pisatelja*): in polemica con i giornalisti che avevano scritto sulla «giovane generazione» attratta dal nichilismo, egli precisa le sue posizioni al proposito, facendo riferimento alla sua passata esperienza di membro del circolo di Petraševskij e di condannato a morte, poi «graziato» e deportato. La tesi che Dostoevskij respinge è che «neciaeviani» possono diventare soltanto i rappresentanti peggiori della giovane generazione. Nel suo romanzo lo scrittore non aveva inteso fare un ritratto del «vero Nečaev», ma porre un problema e dare a esso una risposta nei modi propri di un'opera letteraria: chiarire «come nella nostra sbalorditiva società contemporanea di transizione sono possibili non Nečaev, ma i *Nečaev* e come può accadere che questi *Nečaev* arruolino alla fine i neciaeviani»³⁰.

I demoni non erano stati pensati da Dostoevskij come la riproduzione narrativa di un fatto di cronaca, sia pur clamoroso e mostruoso come il «caso Nečaev», ma, prendendo lo spunto da quel «caso», come l'analisi degli strati più profondi della realtà sociale e culturale russa ed europea che rendeva possibili tali fenomeni. I giornalisti semplificavano il problema affermando che «i Nečaev devono assolutamente essere degli idioti, dei "fanatici idioti"». Dostoevskij obietta: «Sì, tra i Nečaev ci possono essere persone assai tenebrose, assai desolanti e bacate, con una brama, dall'origine estremamente complessa, di intrigo e di potere, con un bisogno passionale e morbosamente precoce di far valere la propria

personalità, ma perché costoro dovrebbero essere “idioti”? Al contrario, persino i veri mostri tra loro possono essere persone molto evolute, estremamente astute e persino colte» (128-129). Non è vero neppure che «i Nečaev devono essere assolutamente dei fanatici. Spesso essi sono semplicemente dei furfanti», come un Nečaev del romanzo, Pëtr Verchovenskiĭ, che dichiara: «Io sono un furfante, non un socialista». Ma se nel movimento rivoluzionario i mistificatori (i «furfanti») non mancano, e non tutti sono «fanatici», essi conoscono bene «la parte nobile dell’anima umana, per lo più dell’anima giovanile» e sanno «suonarla come uno strumento musicale» (129).

Respinte le semplificazioni giornalistiche, Dostoevskij passa ai ricordi autobiografici: «Io stesso sono un vecchio “neciaeviano”, e sono stato sul palco del patibolo, condannato alla pena di morte», e come lui gli altri suoi compagni di sventura erano tutte persone di cultura e di valore, non «idioti» né «fanatici». È vero, il circolo di Petraševskij era un pacifico cenacolo dove si dibattevano le idee del socialismo utopistico, senza alcun proposito violento, ma Dostoevskij con grande sincerità confessa: chi può dire che «i membri del circolo di Petraševskij non sarebbero potuti diventare neciaeviani, cioè mettersi sulla strada neciaeviana, *se le cose avessero preso questa piega?* Certo, allora era impossibile persino immaginare che le cose potessero *prendere questa piega*. Erano altri tempi. Ma permettetemi di dire di me solo: un *Nečaev*, probabilmente, io non sarei potuto diventarlo mai, ma un *neciaeviano*, non ci metto la mano sul fuoco, forse avrei potuto... nei giorni della mia giovinezza» (129).

Dopo questo riconoscimento, Dostoevskij dal tempo del «socialismo teorico», come lo chiama, cioè del socialismo utopistico, passa al tempo del «socialismo politico», che si pone l’obiettivo di una sovversione distruttiva senza alcuna seria nozione di ciò che a essa succederà, cioè ritorna al «caso Nečaev» per difendere paradossalmente i neciaeviani: «La mostruosa e rivoltante uccisione, a Mosca, di Ivanov fu, senza alcun dubbio, presentata dall’assassino Nečaev alle sue vittime, i “neciaeviani”, come un atto politico utile per una “grande e comune causa” avvenire. Altrimenti non si può capire come alcuni giovani (quali che essi siano) abbiano potuto acconsentire a commettere un crimine così tenebroso. Di nuovo nel mio romanzo *I demoni* ho cercato di rappresentare i molteplici e svariati motivi per i quali persino persone purissime di

cuore e candide d'animo possono essere coinvolte nell'attuazione di una scelleratezza così mostruosa. L'orrore sta proprio nel fatto che da noi si possa commettere l'azione più disgustosa e abietta senza essere affatto un mascalzone!». Ciò è possibile non soltanto in Russia, ma in tutto il mondo, in un'epoca «di dubbi e negazioni, scetticismo e precarietà nelle convinzioni sociali basilari», ma in Russia «più che in qualunque altro luogo» (131).

Il fatto è che un giovane russo non «può restare indifferente all'influsso delle guide del pensiero progressista europeo», in particolare per quel che riguarda «la parte russa delle loro dottrine». Dostoevskij si rende conto della stranezza di queste ultime parole e precisa in che cosa consiste questa «parte russa» delle dottrine progressiste europee: «consiste nelle deduzioni che da queste dottrine vengono tratte sotto forma di assiomi assolutamente incrollabili soltanto in Russia», mentre in Europa «della possibilità di queste deduzioni, si dice, neppure si riesce a sospettare» (132). La cultura e la società russa sono tali, per ragioni storiche determinate dall'«europeizzazione» dall'alto iniziata da Pietro il Grande, da intensificare ed estremizzare al massimo quelle idee europee che nel loro luogo di origine trovano invece contrappesi equilibratori, anche se per la stessa Europa occidentale, costituivano un pericolo, come nel caso del rifiuto dei valori cristiani: «È possibilissimo che [...] i fini di tutte le attuali guide del pensiero progressista europeo siano umanitari e grandiosi. Ma una cosa mi pare indubbia: se si desse a tutti questi supremi maestri contemporanei la piena possibilità di distruggere la vecchia società e di costituirne una di bel nuovo, ne uscirebbe una tale tenebra, un tale caos, un qualcosa di talmente rozzo, cieco e disumano che l'intero edificio crollerebbe tra le maledizioni dell'umanità prima di giungere a compimento. Una volta rinnegato Cristo, la mente umana può giungere a risultati sorprendenti. È un assioma. L'Europa, almeno nei sommi rappresentanti del suo pensiero, rinnega Cristo, e noi, com'è noto, dobbiamo imitare l'Europa» (132-133), portando all'estremo i suoi nuovi «assiomi». Dostoevskij spiega poi come in lui, che al pari dei suoi compagni anche di fronte al patibolo di esecuzione avrebbe ritenuto «un'infamia abiurare le proprie convinzioni», successivamente, in un lungo processo di esperienza e riflessione, avvenne quella che egli chiama «la rigenerazione delle mie convinzioni» che lo portò alla seconda fase della sua creazione, quella dei grandi romanzi, tra

cui *I demoni*. Fu una «rigenerazione» che gli permise di vedere nella sua profondità il fenomeno nichilistico, senza la superficialità di certi suoi retri contemporanei. Per questo *I demoni* sono uno «specchio della rivoluzione russa», per usare un'espressione con cui Lenin definì invece l'opera di Tolstoj, la quale col suo spirito anarchico fu piuttosto un fermento della rivoluzione.

Il complesso lavoro preparatorio precedente la stesura definitiva del romanzo costituisce, con la mole dei diversi piani e abbozzi, una sorta di «romanzo del romanzo» e dimostra l'importanza centrale che Dostoevskij annetteva ai *Demoni*, il cui significato andava al di là del fatto di cronaca che aveva impressionato lo scrittore come tutti i suoi contemporanei e faceva confluire in quel caso i ricordi personali di Dostoevskij, il passato rivoluzionario suo e dei suoi compagni del circolo di Petraševskij, in particolare di uno che aveva rappresentato la tendenza più radicale di quel gruppo e aveva esercitato un forte influsso sull'allora giovane autore di *Povera gente* (*Bednye ljudi*): Nikolaj Spešnev (1821-1882).

La Commissione d'inchiesta per il processo a Petraševskij e al suo gruppo ha tracciato questo ritratto psicologico-intellettuale di Spešnev: «Orgoglioso e ricco [...] egli non aveva un convincimento politico profondo, non era appassionato in modo esclusivo ad alcun sistema socialista, non tendeva, come Petraševskij, in modo costante e insistente al raggiungimento dei propri fini liberali; di progetti e complotti si occupava come per *sfuggire al far niente*; li abbandonava per capriccio, per pigrizia, per disprezzo verso i compagni a suo giudizio troppo giovani o poco istruiti e poi era pronto a tornare sulle iniziative precedenti; a ritornarci per poi lasciarle di nuovo»³¹. Vera Lejkina commenta questa caratteristica del periodo giovanile di Spešnev dicendo che anche «la sua successiva provocatoria disposizione all'estremismo era indubbiamente di origine logica, cerebrale»³², un estremismo che portò Spešnev «in teoria al comunismo e a parole al terrorismo», spingendolo a sostenere «tutti i tentativi che potevano portare a un fine pratico rivoluzionario» e facendogli progettare una organizzazione segreta sovversiva³³. L'ateismo di Spešnev era così radicale da indurlo a una critica delle idee di Feuerbach, allora assai diffuse, facendogli giudicare l'«antropoteismo», cioè la «deificazione dell'umanità ovvero dell'uomo»³⁴ non un punto d'arrivo della critica della religione, ma una dottrina limitata di transizione poiché «l'antropoteismo è anch'esso una religione,

soltanto diversa. L'oggetto della divinizzazione in essa è diverso, nuovo, ma nuovo non è il fatto della divinizzazione. Invece del dio-uomo abbiamo adesso l'uomo-dio. È mutato soltanto l'ordine delle parole. Ma forse che la differenza tra il dio-uomo e l'uomo-dio è così grande?»³⁵. Nikolaj Spešnev, il fascino della cui personalità aristocratica fu sentito da chi entrò in contatto con lui e con particolare forza dal giovane Dostoevskij, fu indubbiamente, come scrive la Lejkina, il prototipo di Nikolaj Stavrogin, l'enigmatico personaggio centrale dei *Demoni*: «la sua impassibilità, la sua freddezza, il suo scetticismo inappagato, la sua bellezza e forza, il fascino prodotto su tutti e l'aureola di un certo mistero, tutti questi elementi reali si trovano della figura di Stavrogin»³⁶. Aveva ragione Berdjaev a definire «stupefacente» l'atteggiamento di Dostoevskij verso Stavrogin: lo scrittore «è romanticamente innamorato del suo eroe, incantato e sedotto da lui. Mai egli è stato così innamorato di alcuno, mai ha delineato alcuno in modo così romantico. Nikolaj Stavrogin è la debolezza, la tentazione, il peccato di Dostoevskij. Gli altri li ha predicati come idee, Stavrogin invece lui lo conosce come male e rovina. Eppure lo ama e non lo lascerebbe a nessuno, non lo cederebbe ad alcuna morale, ad alcuna predicazione religiosa»³⁷. In Dostoevskij autore dei *Demoni* le due esperienze, quella diretta del circolo Petraševskij e quella indiretta del «caso Nečaev» si sovrappongono perché egli le sente come parti di una sola drammatica esperienza storica, nei riguardi della quale per lui il momento dell'analisi è ancora più forte di quello della condanna, il che gli permette di scrivere un'opera diagnostica e profetica insieme che non poteva non diventare centrale per un'altra grande figura del pensiero europeo che, in una diversa prospettiva, meditava altrettanto tormentosamente sui problemi della civiltà cristiana nell'epoca della sua crisi radicale: Friedrich Nietzsche.

Negli scritti raccolti sotto il titolo *Frammenti postumi 1887-1888*, dove sono pubblicate le riflessioni dettate dalla lettura dei *Demoni*, si leggono, immediatamente prima di queste, gli appunti intitolati *Diario del nichilista* che valgono anche per la figura del protagonista del romanzo dostoevskiano, Nikolaj Stavrogin, e di questo perfetto «nichilista» illuminano il meccanismo intellettuale, così come esso è esposto nella parte finale del romanzo, nella lettera che Stavrogin scrive prima di suicidarsi (a questa lettera Nietzsche dedica poi la sua attenzione, riportandone passi essenziali).

Nietzsche parla del «brivido per la “falsità” della scoperta – vuoto: più nessun pensiero; i forti affetti che girano intorno a oggetti senza valore»³⁸, cioè illustra l’orrore che coglie chi scopre la «falsità» di tutto ciò che lo circonda, della «sua» realtà, con la conseguente sensazione di «vuoto» interiore per quel che riguarda i «pensieri», mentre prevalgono i «forti affetti», ruotanti intorno a ciò che appare sprovvisto d’ogni valore, e «assurde» risultano le tendenze «pro e contro», si dice nella riga successiva, cioè le prese di posizioni positive e negative su ciò che ormai è soltanto privo di senso. Segue l’annotazione: «superiore, sprezzante, freddo con se stesso» e, alcune righe più in basso: «Fase del disprezzo anche per il no... anche per il dubbio... anche per l’ironia... anche per il disprezzo...»: il «forte affetto» dominante è il «disprezzo» totale, unito alla «freddezza» verso se stesso e al senso di «superiorità», un «disprezzo» che investe il «disprezzo» stesso, oltre alla negazione (il «no») e a quelle sue manifestazioni che sono il «dubbio» e l’«ironia». Una riga sopra: «l’ateismo come mancanza di ideali». Infine, a conclusione di questo annichilimento totale, viene quello che Nietzsche indica con la parola «catastrofe» e che egli specifica con delle domande: «se la menzogna non sia qualcosa di divino... se il valore di tutte le cose non consista nel loro essere false... se la disperazione non sia la mera conseguenza di una fede nella *divinità della verità... se il mentire e il falsificare* (volgere in falso), l’inserzione di un senso, non sia appunto un valore, un senso, un fine... se non si debba credere a Dio, non perché è vero, *ma perché è falso*»³⁹.

Poco più avanti Nietzsche, ormai riferendosi in modo implicito ma chiaro a Stavrogin, intitola la sua riflessione *Psicologia del nichilista* e, con un rimando a Goethe, afferma che «ciò che nell’uomo è più venerabile», la «coerenza», «appartiene al nichilista», il che, se si associa questo concetto («coerenza») a quello precedente di «catastrofe», e si ricorda che Stavrogin conclude coerentemente il suo nichilismo assoluto, e la catastrofe cui esso ha portato lui e gli altri, col suicidio, si può dire che per Dostoevskij la logica, e la «psicologia», del nichilismo sfocia coerentemente nel suicidio, a differenza che per Nietzsche, la cui esistenza finì nella follia, ma la cui filosofia pensò a un’uscita dal nichilismo col mito di un «superuomo» o «oltreuomo», del tutto estraneo all’autore dei *Demoni*. Per Dostoevskij la salvezza stava in quel Cristo che per lui era superiore alla stessa «verità» e il cui

rifiuto era la prima radice di quel processo di annichilimento che il filosofo tedesco ha analizzato nelle sue riflessioni e lo scrittore russo ha rappresentato nei suoi personaggi, in Stavrogin in primo luogo.

Bisognerebbe leggere l'ultima lettera di Stavrogin, scritta prima del suicidio ma ancora dominata dalla paura di questa «coerente» soluzione, assieme al commento di Nietzsche nella breve sezione *Psicologia del nichilista*: là dove Stavrogin scrive, raccontando la sua carriera di nichilista: «Ho provato le peggiori dissolutezze e vi ho estenuato le mie forze», Nietzsche commenta: «egli si persuade alla dissolutezza. Non si sottovaluti la logica di ciò; bisogna essere filosofi per capirlo». E da «filosofo» Nietzsche specifica: «Le idee sono illusioni; le sensazioni sono la realtà ultima... È la suprema fame di "verità" che consiglia la sregolatezza»⁴⁰. Infatti quella di Stavrogin non è la dissolutezza del volgare libertino a caccia di facile piacere, ma un atto puramente cerebrale, una volontà di «realtà ultima» (le «sensazioni»), una volta che per lui le idee sono diventate «illusioni»; e Stavrogin con queste «illusioni» ha giocato con assoluta libertà, distribuendole e instillandole in quelli che lo hanno circondato e hanno subito il suo fascino, quel suo carisma derivante dalla sua nichilistica superiorità di «giocatore», col suo «disprezzo anche per il no» e «anche per il disprezzo».

Ancora il filosofo («bisogna essere filosofo per capirlo») spiega che, sempre per Stavrogin, lo stimolo «non potrebbe essere "l'amore": tutti i veli e gli abbellimenti, ossia le falsificazioni, devono "essere" spazzati via: perciò deve trattarsi di sregolatezza, di dolore e di combinazione tra dolore e sregolatezza», con l'aggiunta che «il dolore che si infligge è più reale di quello che si subisce»⁴¹. Parole che si attagliano alle catastrofiche vicende «amorse» di Stavrogin, il quale, nella sua lettera finale, dichiara di temere il suicidio, ma sente di doversi uccidere, di doversi spazzare via «dalla faccia della terra come si spazza via un insetto schifoso», dimostrando una «coerenza» con la sua sregolatezza, per così dire, sperimentale e la sua incapacità di un «amore» che non sia «dolore» più inflitto che subito.

Stavrogin, nei *Demoni*, è il motore immobile (un'immobilità cadaverica cui è giunto prima di entrare direttamente nelle vicende che costituiscono la trama del romanzo, dopo il suo antecedente processo di autoannichilazione, del quale il lettore osserva le conseguenze) di tutti i nichilismi minori e inferiori che

demoniacamente imperversano nel romanzo: i nichilismi di chi non può sostenere il peso imponderabile del nichilismo totale di Stavrogin, la cui tenebrosa e tremenda grandezza si impose allo stesso Dostoevskij, e cerca un surrogato del vecchio «punto fermo» prenichilistico (la fede religiosa, i valori tradizionali, gli ideali assoluti) in un attivismo sociale distruttivo come premessa certa a una incerta società avvenire, magari dal sembiante mostruoso dell'utopia immaginata da Sigalëv (nei *Demoni*), in una nuova religione (pseudoreligione) ancora più dogmatica e rigida di quella negata: l'antropoteismo di cui Spešnev parlava, rilevando l'inessenzialità della differenza, dal punto di vista di un nichilismo (e ateismo) rigorosi, tra fede nel dio-uomo e nell'uomo-dio.

Il pensiero russo ha analizzato il modo in cui il nichilismo trapassa in utopismo, l'eversione in palingenesi, il distruttivismo amorale in costruttivismo moralistico. Dostoevskij, nell'analisi di questo fenomeno, arrivò a profondità che colpirono anche Nietzsche, altro indagatore della grande crisi della coscienza europea. Il nichilismo dei «demoni» era l'inizio di un'epoca storica nuova sotto il segno della Rivoluzione totale.

2. Incubo e provocazione

IL MITO DELL'EROE

Il «caso Nečaeŭ» fu l'acme della prima fase del terrorismo russo, una fase per lo più teorica (l'uccisione dello studente Ivanov costituì la verifica sperimentale di una teoria rigorosa del terrore eversivo elaborata fino ad assumere la forma dogmatica e didattica di un «catechismo»), premessa intellettuale di una futura azione rivoluzionaria. Sergej Nečaeŭ, come persona, costituiva qualcosa di unico, di mostruoso per la perfida scaltrezza e insieme di esemplare per l'inflessibile risolutezza, ma la sua idea organizzativa concentrava in sé l'essenza di ogni progetto «nichilistico» mirante alla distruzione concreta della realtà sociale presente e alla costruzione astratta di un immaginario mondo avvenire. La genialità di Dostoevskij era stata quella di cogliere, al di là del particolare «caso Nečaeŭ», l'essenza del «necievismo» come «modello» di una azione rivoluzionaria totale, negatrice dei valori tradizionali in nome di una nuova tavola di comandamenti, in cui in luogo del «non uccidere» si affermasse, come arditamente faceva Nečaeŭ, il «devi uccidere», se quel nuovo Sacro che è la rivoluzione (ovvero il vertice dell'organizzazione che se ne fa l'imperiosa rappresentante) lo chiede. Non si trattava della tradizionale violenza che permea l'intero processo storico dando luogo a scelleratezze moralmente condannabili, ma di uno azzeramento della distinzione tra politica e criminalità nel senso che se, agli occhi dei fedeli ai valori tradizionali, la prima veniva così ad assorbire riprovemente in sé la seconda, invece per il credente della nuova etica della rivoluzione la seconda era costruttivamente sottomessa alla prima e da essa riscattata. Nel «necievismo» si attua una nuova fase del Terrore

eversivo e insieme creativo rispetto al «giacobinismo» di cui è considerato un'estensione, una fase caratterizzata, rispetto a questo, da una consapevolezza e sistematicità che diventeranno perfette quando troveranno il supporto di una dottrina «scientifica» che Nečaev possedeva in una forma assai rudimentale (in questa luce va vista l'ammirazione di Lenin per Nečaev e la sua superiorità rispetto a questo rivoluzionario «demoniaco»). Nei *Demoni* la comprensione profetica del «neciaevismo» non si limita ai diretti rappresentanti di questa fase del «nichilismo», visto al livello superiore di un Nikolaj Stavrogin e a quello inferiore di un Pëtr Verchovenskij, ma si allarga a tutta la società circostante (come la consorte del governatore, dama aperta alle «idee nuove», organizzatrice di una festa «progressista» catastrofica e grottesca), passivamente complice dei «demoni» dei quali è la vittima designata, prototipo di altre situazioni analoghe non russe soltanto, ma europee e mondiali. In questo senso Dostoevskij più che profetico è apocalittico, e il suo ideale positivo, cristiano ortodosso, appare troppo debole quale esorcismo per scacciare dal branco gli spiriti malefici, e ancor più lo è la sua fede in una «Santa Russia», nel cui *corpore vili* mezzo secolo più tardi sarà tentato l'esperimento rivoluzionario totale.

Due episodi del terrorismo russo rendono meglio di ogni altro il senso del periodo successivo a quello che si è definito «teorico», due episodi nei quali si manifesta l'ambiguità, e l'ambivalenza, del fenomeno terroristico, la difficoltà di scindere nei suoi atti la tenebra dalla luce, l'effetto perverso dall'intenzione nobile, la realtà devastante dall'idealità edificante. Su questa base nasce il mito, se non il culto, dell'eroe terrorista quale vittima sacrificale che si immola in un crimine di cui è responsabile formalmente, ma di cui è incolpevole sostanzialmente. È il bersaglio del terrorista a concentrare in sé l'odiosità di un sistema intrinsecamente malvagio che deve essere annientato e che il terrorista vulnera nella figura di un suo rappresentante esemplare con un atto di valore simbolico che deve avere vasta risonanza e con un calcolo che mira a disorientare e a destabilizzare l'intero sistema politico e sociale. Il fatto che il bersaglio sia un singolo esponente del sistema odiato e non piuttosto un gruppo di suoi membri dipende dal tipo di analisi che il terrorista fa e dall'ideologia che lo dirige: nel caso del terrorista interno alla civiltà detta «occidentale», come è il caso del «neciaevismo» e dei suoi sviluppi successivi, si tratta di colpire

singoli nemici, per quanto numerosi siano, identificabili con criteri di «classe» (o di complicità con la «classe» da distruggere), ma già col terrorismo nazionalsocialista il bersaglio diventa un intero popolo, razzialmente e religiosamente definito. Un ulteriore sviluppo si ha col terrorismo islamistico-radicalo, per il quale il nemico è l'intera società «occidentale» e nella guerra contro di essa tutti i suoi membri (e i suoi «complici» anche non occidentali) indiscriminatamente, e in massa, sono legittimi bersagli, per cui il terrorismo passa a un livello nuovo, il cui lontano prototipo resta però pur sempre il diabolicamente geniale *Catechismo del rivoluzionario*. Il terrorismo, nelle sue gradazioni e tipologie (contro un regime, contro un sistema, contro una «classe», contro una «razza», contro una civiltà), permette, e favorisce, l'esaltazione del terrorista, martire che si sacrifica per un Bene di cui egli per lo più non usufruirà poiché, quando non va a morte certa o si uccide consapevolmente nell'atto che compie, ha buone probabilità di scontare in carcere la sua «colpa», a meno che il progetto rivoluzionario di cui è portatore e attore non trionfi, come è avvenuto nelle rivoluzioni del xx secolo, a partire da quella dell'ottobre 1917, quando i terroristi stessi spesso finiscono sì stritolati nella macchina del Terrore che essi hanno contribuito a costruire, ma non di rado restano indenni nel potere che continua a far funzionare quella macchina a danno degli altri.

Veniamo a due clamorosi attentati terroristici, e ai loro relativi processi, della Russia postneciaeviana, esempi della nobiltà delle intenzioni che permette l'eroicizzazione del terrorista in lotta contro un regime totalmente iniquo col proposito di sostituirlo con un altro sommamente equo. E, insieme, sintomi di uno stato della società russa che Dostoevskij nel suo romanzo aveva spietatamente diagnosticato, pur senza trovare una terapia, poiché si trattava di un male ormai incurabile.

In una giornata di luglio del 1877 a Pietroburgo avvenne un fatto vergognoso, che nella società di allora non suscitò lo scandalo che avrebbe dovuto provocare, ma che di lì a pochi mesi esplose con un imprevedibile scalpore. Il governatore di Pietroburgo, il generale Fëdor Trepov, durante una visita al carcere di detenzione preventiva, ebbe uno scontro con un recluso, Aleksej Bogoljubov, condannato per aver partecipato a una dimostrazione politica: quando gli parve che Bogoljubov, incontrato per caso nel cortile, non lo salutasse col dovuto rispetto, il generale lo redarguì,

strappandogli con un gesto il berretto dal capo, e quando i detenuti, che dalle loro celle avevano assistito alla scena, rumoreggiarono alle finestre, ordinò, indispettito, di punire Bogoljubov a vergate. Si trattava, oltretutto, di una punizione ormai proibita dalla legge, e lo stesso Trepov, dubitando della legittimità del suo operato, aveva detto di sospendere l'esecuzione dell'ordine fino a un suo chiarimento al proposito. Le cose si conclusero però poco dopo con la punizione di Bogoljubov, il che provocò una forte reazione di sdegno tra i detenuti e, fuori del carcere, di sconcerto tra i difensori delle riforme liberali, mentre riscosse l'approvazione delle alte autorità, tra cui il ministro della giustizia Konstantin Pahlen, al quale Trepov, che si definiva «un soldato» ignaro di sottigliezze giuridiche¹, si era rivolto per un consiglio.

Si trattava indubbiamente di un abuso, riprova di quanto difficile fosse l'iter delle riforme, in questo caso giuridiche, iniziate dallo zar Alessandro II e quale resistenza trovassero tra le forze conservatrici e l'apparato burocratico.

La cosa però non finì nel nulla. Una giovane donna, Vera Zasulič, appresa dalla stampa la notizia di quel sopruso, ne fu profondamente scossa e decise che quel delitto non poteva restare impunito: mentre l'interesse dell'opinione pubblica per il «caso Bogoljubov» andava scemando, di fronte a nuovi motivi di critica delle autorità, essa pensò di dover fare giustizia e, lasciata la città di Penza, dove si trovava, si recò a Pietroburgo per vendicare quel carcerato, a lei sconosciuto, la cui dignità era stata offesa dalla tracotanza di un despota. In una giornata di gennaio del 1878 la Zasulič entrò nella sala d'attesa del governatore della capitale, dove già si trovavano altri postulanti. Il governatore era solito riceverli di persona e ascoltare le loro richieste. Quando tutti furono fatti entrare in un'altra sala, Trepov vi fece il suo ingresso e, venuto il suo turno, si accostò alla Zasulič. Questa gli porse la domanda di un certificato a nome di una persona inesistente e da lei inventata e, mentre il generale, esaminata la carta e dato il suo benestare, si rivolgeva al postulante successivo, essa estrasse da sotto la mantellina una pistola e sparò, colpendo Trepov a un fianco. Subito arrestata, quella che fu poi definita «l'angelo della vendetta»² e di fatto era la prima terrorista russa, subì poi un processo clamoroso che si trasformò in un evento politico.

Vera Zasulič era nata nel 1849 in una famiglia di piccoli proprietari terrieri, appartenenti alla nobiltà, nel governatorato di

Smolensk. Aveva studiato a Mosca, ottenendo il diploma di insegnante privata. Poi a Pietroburgo, nell'ambiente degli studenti universitari di tendenza radicale, aveva avuto un incontro casuale, ma per lei fatale, con Nečaev, allora idolo di quei giovani esaltati. Vera non era entrata a far parte della sua organizzazione, non essendo incline a quelle forme estreme di lotta rivoluzionaria, né si era lasciata incantare dal suo «fascino», ma per un atto di gentilezza non aveva rifiutato di dare a Nečaev il suo indirizzo affinché egli lo usasse per inviare dall'estero, dove si sarebbe trasferito, lettere da far pervenire poi ai vari destinatari. Questo fu sufficiente per coinvolgere Vera nell'azione giudiziaria contro Nečaev, sia pure in modo marginale: arrestata nel 1869, restò in carcere fino al 1871, poi per altri due anni fu confinata in varie località di provincia, vivendo in condizioni di povertà e oppressione. La dura esperienza del carcere e del confino, sproporzionata alla «colpa» commessa, e la successiva partecipazione a vari gruppi del movimento populista fecero di Vera, come disse il suo avvocato difensore al processo, una «natura esaltata, nervosa, morbosa, sensibile»³, ma soprattutto capace di non restare indifferente di fronte alla violenza cui era stato sottoposto Bogoljubov. Fu la stessa Vera Zasulič, durante il processo, a spiegare le ragioni del suo gesto: «Ebbi l'impressione non di una punizione, ma di un oltraggio causato da rancore personale. Mi sembrò che questa storia non potesse, non dovesse passare senza conseguenze. Aspettavo che ci fosse qualche reazione, ma tutto taceva, e nella stampa non se ne parlava più e nulla impediva a Trepov o a chiunque altro, altrettanto forte, di ripetere ancora simili atti di vendetta [...]. Allora, non trovando altri mezzi, decisi, sia pure a costo della mia rovina, di dimostrare che non si può essere certi della propria impunità, quando si oltraggia così la persona umana...». La Zasulič era tanto agitata da non riuscire a proseguire e, invitata dal presidente del tribunale a una pausa per tranquillizzarsi, poi riprese: «Non ho trovato, non potevo trovare un altro modo per richiamare l'attenzione su questa vicenda... Non vedevo un altro modo... È terribile alzare la mano contro un altro uomo, ma io pensavo di doverlo fare» (120).

L'atto individuale di Vera Zasulič, il suo attentato contro il generale Trepov è considerato l'inizio del terrorismo in Russia, anche se si trattava di un terrorismo svincolato da un'organizzazione, di un atto personale motivato da un sentimento

morale e non da un'ideologia politica, e come tale ben diverso dal terrorismo praticato successivamente e da quello teorizzato precedentemente. Vera Zasulič merita una valutazione particolare, conforme alla sua singolarità nella storia del terrorismo russo: lo conferma anche la sua ulteriore posizione nella storia del movimento rivoluzionario che la vide schierata nell'ala menscevica della socialdemocrazia russa (ebbe un importante scambio epistolare con Marx e Engels), in netta opposizione, infine, alla presa del potere da parte dei bolscevichi nel 1917. Quando morì nel 1919 la Zasulič, di fronte agli orrori della rivoluzione comunista, «maledì il suo passato rivoluzionario»⁴, iniziato con l'atto di giustizia sommaria contro l'«oltraggio» della «persona umana» commesso nel lontano 1877 dal governatore di Pietroburgo, un oltraggio che ora, col trionfo della rivoluzione, veniva perpetrato un numero infinito di volte, in forme più inumane, senza che fosse ormai possibile alcuna protesta.

Ma per quanto rispetto possa suscitare Vera Zasulič, resta indubbio che il suo atto era una flagrante violazione della legge e come tale andava giudicato. Il processo che ne seguì costituì un evento ancora più significativo dell'attentato commesso dalla Zasulič e dall'arbitrio del generale Trepov che lo aveva provocato. Si trattò di un processo penale, come decisero le autorità, convinte che la colpevolezza dell'imputata fosse così evidente e incontestabile da portare a una inevitabile condanna, senza turbare l'opinione pubblica con un procedimento di natura politica. Il processo si svolse nel rispetto delle norme giudiziarie, con un'accusa poco abile del procuratore Kessel', una difesa assai brillante dell'avvocato Aleksandrov, una presidenza equilibrata (e sostanzialmente incline alla Zasulič) di un noto giurista «liberale», Anatolij Koni (che poi scrisse un libro di ricordi e riflessioni sul «caso»)⁵ e un consiglio di giurati che il 31 marzo conclusero il procedimento, contrariamente alle attese del governo, con la piena assoluzione dell'imputata, la quale fu seduta stante rimessa in libertà. La sentenza fu accolta dall'entusiasmo del pubblico presente nella sala e dal giubilo della folla che attendeva fuori del tribunale: fu un vero trionfo per la giovane donna che poco dopo, sotto la minaccia di un nuovo arresto, riparò in Svizzera, facendo ritorno in patria nel 1879.

La soddisfazione da parte dei radicali e dei liberali, ma anche di rappresentanti «illuminati» degli ambienti governativi, per

l'assoluzione della Zasulič era comprensibile. Curioso che lo stesso Trepov, alla notizia del verdetto si fece il segno della croce, esclamando «Grazie a Dio!», il che, anche se questa cristiana remissività fosse stata solo esteriore, era un segno di tempi inclementi e, per certi versi, incivili, ma non barbari come quelli che la Russia anticristiana conobbe mezzo secolo più tardi. Koni, che riporta questa reazione di Trepov, fa presente che l'assoluzione della Zasulič esprimeva prima di tutto «la compassione per la sua vita sventurata» e, quanto alla decisione dei giurati, in essa si doveva vedere «la protesta [...] solo contro la violazione della legge che si era avuta nel caso di Bogoljubov, e non la volontà di offendere o umiliare Trepov» (179). In realtà l'abile arringa difensiva dell'avvocato Aleksandrov, che pesò sulla decisione dei giurati, era stata non solo un'esaltazione della figura dell'imputata, bensì piuttosto un atto di accusa nei riguardi di Trepov. Va aggiunto, per completare il quadro, che, se si crede alla lettera anonima inviata da un giurato alla polizia, le cause del verdetto sarebbero state «un senso di autoconservazione, poiché in caso di condanna qualcuno di noi sarebbe stato malmenato sulla soglia del tribunale» e «il desiderio di evitare al governo uno scandalo incomparabilmente maggiore» poiché, sempre nel caso di un tale verdetto, la polizia non sarebbe stata in grado di impedire i disordini, motivazioni che non possono essere escluse (453). Non è il caso di dire che negli ambienti conservatori l'assoluzione della Zasulič fu accolta con rabbiosa indignazione. Secondo il principe Vladimir Meščerskij, editore e direttore del giornale ultraconservatore «Graždaniin» (Il cittadino), «nessuno poteva capire come nella sala di un tribunale dell'impero autocratico si era potuto consumare un così orribile oltraggio contro supremi servitori dello Stato [il riferimento è a Trepov, *nda*] e un così sfrontato trionfo della eversione» (455). Meščerskij e tanti altri come lui non riuscivano a capire, ma la realtà russa del tempo si manifestava proprio in un episodio come il «caso Zasulič».

Al di là delle naturali divergenze tra «progressisti» esultanti e «reazionari» furenti, anche agli occhi di un giurista «liberale» come Koni la sentenza offriva motivi di riflessione, dato che l'attentato commesso dalla Zasulič era un fatto incontestabile, anche se opinabile poteva restare la sua intenzione di uccidere Trepov e non piuttosto di ferirlo soltanto. Scrive Koni: «La sentenza dei giurati forse non era giusta giuridicamente, ma è fedele all'intuito morale:

non concorda con la morta lettera della legge, ma in essa risuona la voce della verità della vita», motivo per cui «la società non può negarle sostegno...» (180). Il futuro terrorismo, anticipato nelle parole del *Catechismo del rivoluzionario*, nel «caso Zasulič» si preannunciava in modo anomalo, con il volto umano di una giovane donna, provata dalla vita, che per un impulso morale aveva compiuto un atto estremo, assumendosene la responsabilità personale. Il peggio doveva presto avvenire e durare a lungo, con conseguenze incalcolabili. Allora, all'epoca del processo, le reazioni potevano essere adeguate al gesto della Zasulič, fatte com'erano di umana comprensione, ma con una pericolosa concessione al rifiuto della «morta lettera della legge» che, invece, deve valere sia per i rappresentanti del potere che la violano, sia per chi, in segno di protesta contro queste violazioni, a sua volta, sia pure con attenuanti come nel caso della Zasulič, non la rispetta. Ma questa logica elementare spesso non coincide con la dialettica storica, e ciò che avvenne in Russia lo dimostra.

Concluderemo la storia dell'attentato di Vera Zasulič con Dostoevskij, che al processo non poteva mancare. Grigorij Gradovskij, un pubblicista che allora collaborava al «Golos» (La voce), dove pubblicò un articolo esultante per la sentenza assolutoria⁶, nei suoi ricordi «sul quinquennio fatale» (1878-1882) dice che durante lo «snervante intervallo» di attesa della decisione dei giurati, l'autore dei *Demoni* gli confidò la sua opinione: «Condannare non si può, una punizione è inopportuna, inutile; se si potesse dirle: "Va', ma non farlo più un'altra volta!"». A queste parole di clemenza Dostoevskij aggiunse: «a quanto pare, non abbiamo una simile formula giuridica, ma vedrà adesso la faranno diventare un'eroina» (464-465). Pur rendendosi conto che Vera Zasulič non era un «demonio», egli temeva che, nell'atmosfera da lui così profondamente analizzata nel romanzo, quella giovane donna sarebbe stata messa su un piedistallo di culto a pro dei «demoni». Anche in questo egli fu lucido e preveggen- te.

L'altro episodio riguarda un attentato ben diverso: premeditato per uccidere, accuratamente organizzato, coronato da successo, mirato contro un personaggio di molta maggiore importanza del governatore di Pietroburgo, dato che si trattava dell'imperatore in persona. Si parla dell'uccisione dello zar Alessandro II, il 1° marzo 1881. Anche le conseguenze furono incommensurabili con quelle del caso Zasulič, di portata storica, e il processo contro gli

attentatori fu adeguato all'avvenimento.

La preistoria e la storia dell'attentato in cui però lo zar detto «liberatore» (per l'abrogazione della servitù della gleba) e riformatore (per le innovazioni in campo amministrativo e giudiziario) è drammaticamente semplice. Fin dalla sua formazione (1879) l'organizzazione Volontà del popolo, nata dalla scissione di Terra e libertà, considerò Alessandro II il principale obiettivo dei suoi attentati. Nella primavera del 1880 si formò la sua Organizzazione militare, in cui il ruolo chiave fu svolto da Andrei Željabov, figura di rilievo di quella organizzazione populistica radicale. Nato in una famiglia contadina, dopo aver ricevuto un riconoscimento nel ginnasio dove compì gli studi medi, nel 1869 si iscrisse alla Facoltà di legge dell'Università di Odessa, dalla quale fu espulso per la partecipazione ai movimenti studenteschi. Dopo una attività di agitazione e propaganda rivoluzionaria (l'«andata nel popolo»), deluso dall'insuccesso che essa aveva tra le masse contadine, si convinse, come fecero altri suoi compagni, della necessità di passare all'azione politica terroristica. Diventato membro del Comitato esecutivo della Volontà del popolo, partecipò alla sua seduta del 26 agosto 1879 in cui fu pronunciata la condanna a morte di Alessandro II. Il 27 febbraio 1881, Željabov, che era diventato il capo effettivo dell'organizzazione, fu arrestato, dopo una intensa attività, tra cui la preparazione di falliti attentati allo zar. Figura carismatica, dotato di grande fascino personale e di non comuni capacità oratorie, Željabov ispirò l'amore di Sof'ja Perovskaja, figlia dell'ex vicegovernatore di Pietroburgo, altra leggendaria figura del terrorismo russo, non individuale, come nel caso della Zasulič: la Perovskaja infatti era membro della Volontà del popolo e fu l'organizzatrice del gruppo che uccise Alessandro II (venne arrestata il 10 marzo 1881).

Il primo attentato allo zar fu preparato sotto la guida di Željabov tra ottobre e novembre 1879 nei pressi di Aleksandrovsk nel governatorato di Ekaterinoslav. Sotto la strada ferrata, su cui doveva passare il treno imperiale, fu collocata una mina, ma, per cause ignote, il contatto elettrico, che per mano dello stesso Željabov doveva provocare l'esplosione, non funzionò. Il secondo attentato, verso la fine del 1879, nei pressi di Mosca, fu analogo al primo: questa volta l'esplosione avvenne, ma a soffrirne non fu il treno su cui viaggiava lo zar, bensì il convoglio che aveva a bordo il personale di servizio, poiché il percorso del primo treno era stato

mutato all'ultimo momento (non ci furono vittime). Il terzo attentato si ebbe il 5 febbraio 1880 a Pietroburgo. Un membro della Volontà del popolo, Stepan Chalturin, un operaio, figlio di un contadino arricchito, si era infiltrato nel Palazzo d'Inverno in vesti di falegname e aveva piazzato, e poi fatto esplodere, un ordigno col proposito di uccidere lo zar nella sala da pranzo. Alessandro II ne uscì illeso, ma morirono undici soldati della guardia.

Si arriva, infine, al fatale 1° marzo 1881, in cui si concentrarono due attentati. Si progettava, infatti di far saltare per aria lo zar mediante una mina, nascosta in un cunicolo sotto il selciato, durante il suo tragitto in carrozza dal Palazzo d'Inverno al Maneggio. Nel caso che lo zar fosse sopravvissuto, era previsto che lo avrebbero finito a colpi di bomba dei terroristi piazzati a poca distanza. Ma Željabov, che dirigeva l'operazione, alla vigilia del 1° marzo fu arrestato. La direzione dell'atto eversivo restò allora affidata alla Perovskaja.

Ancora una volta sembrò che anche questo attentato, il quinto, sarebbe fallito poiché il percorso della carrozza dello zar mutò rispetto a quello programmato. Ma la Perovskaja, che seguiva di persona tutta l'azione, fu pronta ad accorgersene e a dare un segnale ai dinamitardi che aveva dislocato sul lungo fiume del Canale Ekaterininskij, dove era diretto l'equipaggio coi cosacchi di scorta. Il primo dei terroristi, Nikolaj Rysakov, lanciò la bomba contro i cavalli, uccidendo un cosacco e un ragazzo lì per caso sul marciapiede. Alessandro II uscì dalla carrozza e domandò ai cosacchi se fosse stato preso il «delinquente»: Rysakov era già stato arrestato e disarmato della pistola e del pugnale che aveva in tasca. Il capo della polizia implorò lo zar di allontanarsi al più presto dal luogo dell'attentato. Ma lo zar indugiò. Intanto il secondo terrorista, Ignatij Grinevickij, avvicinatosi, lanciò la seconda bomba nel breve spazio che lo divideva dal suo bersaglio. Lo scoppio fu assordante. Quando il fumo si diradò, per terra, sulla neve, tra vari feriti, si vide il corpo dell'imperatore, appoggiato al parapetto del canale, con le gambe sfracellate, il volto inondato di sangue. Accanto, martoriato anch'esso, il corpo del suo uccisore. Entrambi morirono in quello stesso giorno.

Željabov, appreso in carcere dell'attentato, prima del processo ai dinamitardi scrisse al procuratore una dichiarazione: «Se il nuovo sovrano, ricevuto lo scettro dalle mani della rivoluzione, è intenzionato a comportarsi nei riguardi dei regicidi col vecchio

sistema, se si è intenzionati a giustiziare Rysakov, sarebbe una clamorosa ingiustizia conservare la vita a me che più volte ho attentato alla vita di Alessandro II e non ho preso fisicamente parte alla sua eliminazione soltanto per uno sciocco caso fortuito. Esigo di essere associato al processo per i fatti del 1° marzo [...] Soltanto la viltà del governo potrebbe spiegare perché di forche ce ne fosse una e non due» (128). Le forche furono cinque: condannati a morte furono, oltre a Željabov, Sof'ja Perovskaja, Nikolaj Kibal'cič, il «tecnico» degli ordigni, e un altro membro dell'organizzazione, Timofej Michajlov. L'impiccagione ebbe luogo il 3 aprile in una piazza di Pietroburgo. Fu l'ultima esecuzione capitale pubblica in Russia.

L'uccisione di Alessandro II fece un'enorme impressione e fu sentita come un evento catastrofico. Significative sono le impressioni registrate nel diario di Anna Tjutčeva, figlia del poeta Fëdor Tjutčev e moglie dello slavofilo Ivan Aksakov. In data 25 marzo, di ritorno dalla solenne messa funebre alla quale aveva partecipato una folla enorme, essa annota: «Quale enigma: il culto appassionato reso alla memoria del defunto sovrano, e la possibilità di un mostruoso attentato che in modo così orribile ha spezzato la sua vita in pieno giorno, nel centro della sua capitale, tra quello stesso popolo che lo adorava! Il pensiero resta paralizzato dinanzi a questo strano enigma» (493). Un «enigma» che, invece, non esisteva per i rappresentanti del potere, come si vede da questa replica del nuovo zar, Alessandro III, alle parole della stessa Tjutčeva, secondo cui la responsabilità di un delitto orribile come l'uccisione di Alessandro II «ricadeva su tutto il paese»: «No, il paese qui non c'entra; si tratta di un pugno di squallidi e fanatici rivoltosi indotti in errore da false teorie che nulla hanno in comune col popolo. Adesso bisogna darsi cura di proteggere le scuole affinché il veleno delle teorie distruttive, penetrate nelle classi superiori, non penetri tra le masse popolari. Purtroppo, si è chiarito che Željabov, che era alla testa della congiura, è un contadino e una persona di grandi capacità» (494). Così il potere vedeva le cose e, col nuovo zar, agì di conseguenza, attuando una politica che poneva fine alle riforme «liberali» e perseguiva un rafforzamento dell'autocrazia. La situazione era, però, più complessa e ne diedero un segno gli interventi, a proposito del processo ai terroristi, del maggior scrittore, Lev Tolstoj (Dostoevskij era morto poco più di un mese prima dell'attentato), e del maggior filosofo, Vladimir

Solov'ëv, allora viventi in Russia.

In data 8-15 marzo 1881, Tolstoj indirizza una lunga e un po' farraginoso lettera a «Sua Maestà Imperiale» Alessandro III, il nuovo zar, figlio di Alessandro II, per dargli un consiglio «nelle più complesse e difficili circostanze che mai ci siano state», pur capendo quanto «strano, disdicevole, temerario» ciò fosse. Lasciando da parte «i fiori di una retorica servile e falsa» (470) e parlando «semplicemente, da uomo a uomo», Tolstoj, dopo alcune riflessioni dichiara: «So che io, uomo misero e meschino, in tentazioni mille volte più deboli di quelle che si sono rovesciate su di Voi mi sono concesso non alla verità e al bene, ma alla tentazione, e che è temerario e folle per me, colmo di male come sono, esigere da Voi una forza di spirito di cui non si hanno esempi, esigere che Voi, Zar russo, sotto la pressione di tutti quelli che Vi circondano, e figlio amorevole, dopo l'assassinio perdoniate gli assassini e rendiate loro il bene per il male; ma non desiderarlo non posso, non posso non vedere che ogni Vostro passo verso il perdono è un passo verso il bene; ogni passo verso la punizione è un passo verso il male, non vederlo non posso» (472-473).

È vero, continua Tolstoj, «una ventina d'anni fa si è formato un nido di persone, per lo più giovani, che odiano l'esistente ordine delle cose e dei governi. Costoro si immaginano un altro ordine di cose, oppure non si immaginano neppure niente e con tutti i mezzi contrari a Dio e all'umanità, incendi, rapine, assassinii, distruggono l'attuale sistema della società, e da vent'anni si lotta contro questo nido» (474). Ma il risultato è nullo, anzi questo «nido» cresce di continuo e i due mezzi usati per distruggerlo si rivelano impotenti: uno suggerisce «una netta amputazione di ciò che è malato e marcio, la severità della punizione», l'altro preferisce lasciare che «la malattia segua il suo corso» e che semplicemente la «si regoli». Ma sia le misure repressive, che quelle liberali falliscono. Perché allora non provare un terzo mezzo, «un mezzo di cui i medici nulla sanno»? (475). Perché «non provare in nome di Dio ad adempiere soltanto la Sua legge, senza pensare né allo Stato, né al bene delle masse? Nel nome di Dio e dell'adempimento della Sua legge non ci può essere del male» (476). Ed è falso che «il cristiano perdono e il rendere il bene per il male valgano per il singolo, ma non per lo Stato», no, «se questa è la legge di Dio per gli uomini, essa dovunque e sempre è legge di Dio» ed è «superiore a tutte le altre leggi e applicabile sempre» (479).

Si arriva al sublime consiglio finale: «Maestà, se Voi faceste questo, se chiamaste queste persone, deste loro del denaro e le mandaste da qualche parte in America e scriveste un manifesto con in alto le parole: ama i tuoi nemici, io, non so gli altri, ma io, cattivo suddito, sarei il Vostro cane, il Vostro schiavo» (478). Per concludere: «Soltanto una parola di perdono e di amore cristiano, pronunciata e attuata dall'alto del trono, e la via del regno cristiano che dovete intraprendere, può distruggere il male che corrode la Russia» (480). Tolstoj affidò la sua lettera a Nikolaj Strachov, col quale era in buoni rapporti, affinché la trasmettesse ad Alessandro III magari per tramite di Konstantin Pobedonoscev, procuratore del Sinodo, personalità notevole, vicina allo zar, sul quale influiva con le sue idee ultraconservatrici. Pobedonoscev reagì con due lettere: una allo zar, l'altra a Tolstoj. Nella prima raccomandava caldamente al sovrano di non cedere ad alcun suggerimento di clemenza nei riguardi dei terroristi, risparmiando loro la pena capitale: non era questa la volontà popolare: «Io sono russo, vivo in mezzo ai russi e so quello che il popolo sente e chiede. In questo momento tutti bramano una punizione. Se uno di questi malfattori sfuggisse alla morte, si metterebbe subito a ordire nuove trame. In nome di Dio, Maestà, che non Vi penetri nel cuore la voce della lusinga e del sentimentalismo!» (482-483).

Da queste parole inviate allo zar si può intuire, anche senza conoscere a fondo le idee del procuratore del Sinodo, il tenore della sua risposta a Tolstoj. Dopo un cortese rifiuto di trasmettere al sovrano la lettera ricevuta da Strachov, Pobedonoscev così motiva il diniego: «Dopo aver letto la Sua lettera, ho visto che la Sua fede è una, e la mia e quella della Chiesa un'altra, e che il nostro Cristo non è il Suo Cristo. Il mio lo conosco come uomo di forza e verità che cura gli infermi, mentre nel Suo mi sono apparsi i tratti di un infermo che ha lui stesso bisogno di cura. Ecco perché io per la mia fede non ho potuto eseguire il Suo incarico» (483-484).

Dopo la «predica» tolstoiana di utopismo anarchico intriso di evangelica umiltà venne una «lezione» di un non meno utopico teocratismo nazional-popolare permeato di cristiana spiritualità. A impartirla fu Vladimir Solov'ëv nel corso di una vera lezione tenuta il 28 marzo 1881 alla Società di credito sullo sviluppo della civiltà in Russia nel XIX secolo (era la seconda lezione su questo tema). Alla fine, quasi a illustrare il suo ideale dello zar come portatore e difensore dei principi cristiani viventi nel popolo russo, il filosofo

parlò del processo, allora prossimo alla conclusione, dei terroristi del 1° marzo per auspicare che non venisse loro comminata la pena di morte, di cui egli era avversario, e venisse loro dallo zar concesso il perdono. Nell'esposto che un funzionario della polizia, il colonnello Andreev, presente alla lezione, inviò al governatore di Pietroburgo generale Baranov, le parole di Solov'ëv suonavano così: «oggi sono giudicati e probabilmente saranno condannati a morte gli assassini dello zar. Lo zar può perdonarli e, se veramente sente il suo legame col popolo, deve perdonarli. Il popolo russo non riconosce due verità. Se riconosce la verità di Dio, per lui non ce n'è un'altra, e la verità di Dio dice: "Non uccidere" [...]. Che lo zar e autocrate della Russia manifesti nei fatti di essere prima di tutto un cristiano e in quanto capo di un popolo cristiano egli deve, ha l'obbligo di essere un cristiano» (486). Parole che, ascoltate in un profondo silenzio, furono accolte dagli applausi da parte dei presenti, soprattutto dei giovani. Poco dopo Solov'ëv ritenne opportuno, viste le varie interpretazioni del suo intervento, precisare in una lettera ad Alessandro III il suo pensiero che, scriveva, era semplicemente la manifestazione della sua fede, secondo cui «lo Zar della Russia è il rappresentante e l'espressione dello spirito popolare, il portatore di tutte le forze migliori del popolo». Ne derivava che se lo zar, «malgrado tutti i naturali sentimenti del cuore umano e tutti i calcoli e le considerazioni della saggezza terrena», avesse saputo «manifestare la forza del principio cristiano del perdono universale», egli si sarebbe elevato a «una altezza sovrumana» e avrebbe mostrato così «il significato divino» del suo potere, avrebbe mostrato cioè che «in Lui vive la forza spirituale di tutto il popolo russo poiché in tutto questo popolo non si troverà una sola persona che possa compiere qualcosa di più grande di questo atto di eroismo morale» (491).

Poiché un potere terreno, per quanto cristiano, non può prescindere dalle sue regole, che nel caso della Russia del tempo erano severe (anche se ben lontane da quelle che i terroristi avrebbero contribuito, senza saperlo, a instaurare mezzo secolo più tardi), il ministro degli Interni, Nikolaj Loris-Melikov, chiese ad Alessandro III istruzioni sul modo di comportarsi. Bisognava tener conto, scriveva, che Vladimir Solov'ëv era figlio di uno storico illustre, Sergej Solov'ëv, da poco defunto e, aggiungeva il ministro, che il filosofo si distingueva per «un modo di vita e un ordine di convinzioni rigorosamente ascetici»: la punizione da lui suggerita

era quella di proibirgli di «tenere pubbliche lezioni per un certo periodo». Invece «il Granduca Vladimir Aleksandrovič [fratello dello zar, *nda*] e il ministro della Pubblica istruzione» non ritenevano necessario prendere «contro il professor Solov'ëv severe sanzioni» (490). Alessandro III, che, uomo privo di finezza intellettuale, considerava il filosofo uno «psicopatico fatto e finito», meravigliandosi che fosse nato da una persona «squisita» come lo storico, suo padre, si disse d'accordo con la proposta del ministro degli Interni (492).

Come si vede, la società russa era assai complessa e non si caratterizzava semplicemente con una spaccatura fra terroristi e autocrazia. Il campo rivoluzionario era anch'esso diversificato tra fautori della lotta politica e teorici e pratici della violenza, mentre la società costituita era divisa, come l'episodio sopra riportato mostra, nell'interpretazione dello stesso cristianesimo, dei suoi valori e del modo di attuarli nella vita pubblica. Gli stessi populistici terroristi tra le fonti della loro formazione, anche quando poi passavano a posizioni ateistiche o irreligiose, avevano il Vangelo, vedendo nella figura di Gesù semplicemente un esempio di abnegazione giunta al sacrificio di sé e di predicazione di una società giusta e fraterna, in modo analogo, pur con tutte le differenze, al cristianesimo etico-razionale di Tolstoj. Certo, il tolstoiano principio della «non resistenza al male con la violenza» non poteva essere fatto proprio dai terroristi, che con tanto accanimento avevano eseguito la loro condanna a morte di Alessandro II, né dal potere autocratico che, senza alcuna titubanza, eseguì la condanna a morte dei cinque responsabili dell'uccisione dello zar, pronunciata dal tribunale. Il problema della violenza e della controviolenza, del potere (autocratico) e del contropotere (rivoluzionario, poi potere ancora più autocratico) corre lungo tutta la storia politica e culturale russa dalla fine del XIX e dell'inizio del XX, trovando più tardi fuori della Russia (ormai sovietica), dove ogni libero pensiero era impossibile, uno sviluppo ulteriore.

Per chiudere la storia di quell'evento storico che fu l'attentato del 1° marzo 1881 ascoltiamo due voci diverse da quelle che abbiamo sopra riportato, le riflessioni pacate di due studiosi contemporanei di quell'evento che ne analizzarono subito il significato. Il giurista e storico Boris Čičerin, di tendenza liberale, così rievoca la figura dello zar ucciso: «La storia pronuncerà su Alessandro II una veridica sentenza, senza celare le sue debolezze,

ma valutando con giustizia le sue alte qualità. Non dotato dalla natura di un forte intelletto, né di una salda volontà, senza aver ricevuto neppure un'educazione capace di dargli un filo conduttore tra le instabili condizioni in cui fu posto, egli fu chiamato ad assolvere uno dei più ardui compiti che possono darsi a un governante autocratico: rinnovare fin dalle fondamenta l'enorme Stato affidato alla sua direzione, abrogare un ordinamento secolare fondato sulla schiavitù e sostituirlo con la società civile e la libertà, istituire un sistema giudiziario in un paese che da sempre non sapeva che cosa fosse la giustizia, rifare tutta l'amministrazione, introdurre la libertà di stampa in presenza di un potere illimitato, suscitare ovunque alla vita nuove forze e saldarle tra loro con l'ordine legale, porre sulle sue gambe una società soffocata e mortificata e darle la possibilità di muoversi senza pastoie. La storia non conosce, credo, un altro esempio di un rivolgimento siffatto». La sua fine fu penosa e disastrosa: «Egli perì vittima di aspirazioni non da lui suscitate o scatenate, ma che costituiscono una piaga profondissima dell'umanità contemporanea e cozzano tra loro in una società poco culturalmente sviluppata, assumendo forme particolarmente mostruose. Non c'è al mondo fenomeno più terribile dei servi rivoltosi e tali sono appunto i nichilisti»⁷.

Un aspetto apparentemente marginale della tragica fine del regno di Alessandro II aggrava il significato catastrofico che l'attentato del 1° marzo ebbe per l'ulteriore corso storico russo. Alla dura repressione della sovversione terroristica lo zar aveva accompagnato una politica di riforme liberali e alla fine del suo regno si apprestava a varare la cosiddetta «costituzione di Loris-Melikov», che in realtà era il progetto di creare presso il Consiglio di Stato un organo consultivo di cui dovevano far parte rappresentanti eletti e cooptati degli organi di autogoverno locale. Un osservatore attento della Russia dell'epoca, il francese Anatole Leroy-Beaulieu, scrisse: «Nel 1881 la Russia era dunque alla vigilia di nominare un'assemblea rappresentativa, il che sarebbe stato il punto di partenza di una trasformazione di cui nulla segnava il termine. La decisione era stata presa, la nuova carta costituzionale era redatta con l'approvazione del sovrano e del suo erede. Una sorta di fatalità ne bloccò la promulgazione e gettò, forse per un lungo periodo, la Russia nell'ignoto». La «fatalità» fu l'uccisione dello zar nello stesso giorno in cui si accingeva a firmare l'atto per la pubblicazione, «fatto tragico», commenta Leroy-Beaulieu, «che

dimostra a che cosa si lega a volte la sorte dei regnanti e degli imperi [...]. Un giorno di ritardo nei preparativi di Sof'ja Perovskaja e la Russia avrebbe intrapreso la via delle libertà politiche». E conclude: «Per quanto imperfetto potesse sembrare questo tipo di consulta e questa carta embrionale, forse la sua pubblicazione avrebbe fermato la mano di fanatici traviati, forse un grande lutto sarebbe stato risparmiato alla Russia e grandi pericoli alla dinastia e al paese»⁸.

Forse, perché il piano massimalistico dei rivoluzionari non mirava alle «libertà politiche» in quanto tali, ma a una Russia «socialista», per arrivare alla quale tali libertà erano uno strumento necessario. Uno storico russo (postsovietico) ha così sintetizzato la situazione, dopo aver rilevato che era improbabile che il Comitato esecutivo della Volontà del popolo nella sua «baldanza avrebbe attribuito grande significato a questa misura» e quindi non si sarebbe comunque fermata «la mano di fanatici traviati». Il risultato fu che «l'uccisione dell'imperatore capace di fare talora dei passi liberali di sostanziale valore pose una croce per quasi un quarto di secolo sul movimento della Russia verso la libertà civile». E riporta il riconoscimento di un membro del Comitato esecutivo della Volontà del popolo, A. Zundelovič, che senza rinunciare ai suoi convincimenti rivoluzionari, nel 1922 fece questa ammissione: «Forse, alla luce di quanto appurato in seguito, sarebbe stato meglio fermarsi allora e non compiere il 1° marzo». Commenta lo storico: «Dunque, cercando di ottenere l'impossibile, la Volontà del popolo si lasciò sfuggire persino quel poco che poteva ottenere [...]. Nel suo complesso il programma della Volontà del popolo dal punto di vista del bene della Russia era profondamente sbagliato, utopico e fantastico, la sua attuazione irrealizzabile, e se anche si fosse attuata, non avrebbe portato con sé niente di positivo», ma solo un «caos generale», vandalismo e violenza poiché le masse, appena affrancate dalla servitù, non erano certo in grado di attuare «un piano di trasformazioni democratiche»⁹. Il risultato dell'uccisione di Alessandro II fu la politica di controriforme di Alessandro III che annullò lo spirito innovatore del regno precedente. Quanto al movimento populista radicale, esso passò dall'idea di compiere una rivoluzione con la partecipazione popolare, attraverso una rivolta contadina, al riconoscimento dell'indifferenza e della passività delle masse e al convincimento che l'unico mezzo di lotta contro l'autocrazia e per il socialismo era il terrorismo.

Con l'attentato del 1° marzo si concludeva una fase della storia russa e del terrorismo russo. Un'altra fase si apriva e un altro attentato terroristico, trent'anni più tardi, avrebbe avuto un analogo significato fatale per il paese, ormai alla vigilia dell'instaurarsi di un regime rivoluzionario. In termini di organizzazioni politiche questo passaggio da una fase all'altra si manifesta nella fine della Volontà del popolo e nella nascita del Partito neopopulista dei socialisti rivoluzionari, che assieme agli anarchici fu il maggior responsabile del terrore in Russia all'inizio del secolo, e nella formazione del Partito socialdemocratico marxista (subito scisso in bolscevichi e menscevichi) e di un partito liberale (costituzional-democratico). In termini di vittime del terrorismo si passa da un centinaio nella seconda metà circa del XIX secolo ai circa diciassettemila del primo decennio del secolo successivo. La vita politica russa, come quella economica e culturale, all'inizio del Novecento si faceva più ricca e più complessa, mentre nella società cresceva la pratica e il potenziale della violenza ideopolitica e il terrorismo diventava un fenomeno quasi abituale che generava una sorta di assuefazione (oltre che di comprensione), trovando riflesso anche nella letteratura.

Prima di considerare alcuni essenziali aspetti del nuovo terrorismo, conviene prendere in esame un'altra riflessione filosofica sul nichilismo, terreno di fioritura del terrorismo, dopo quella ottocentesca di Strachov, una riflessione che riguardò l'intera intelligenza radicale russa, dal cui seno nichilismo e terrorismo erano nati, alimentati dal suo stesso nemico, l'autocrazia russa, dalla sua renitenza a riforme ormai improrogabili, riforme che però, anche se prese, erano considerate manchevoli dai rivoluzionari, il cui fine ultimo andava al di là di una modernizzazione di tipo «europeo» e mirava a una trasformazione sociale radicale e globale.

DAL NULLA ALL'ASSOLUTO

Nel suo saggio *L'etica del nichilismo (Etika nigilizma)* Semën Frank individua il tratto caratteristico della concezione dell'intelligenza radicale russa in quello che chiama «moralismo nichilistico». Definito il nichilismo come «la negazione o il non riconoscimento dei valori assoluti (oggettivi)»¹⁰, egli afferma che «il

moralismo dell'intelligenza russa è semplicemente l'espressione e il riflesso del suo nichilismo» (158). Come si spiega la contraddizione consistente nel fatto che logicamente dal nichilismo dovrebbe invece derivare, per quel che riguarda la sfera pratica, l'amoralismo? Infatti, scrive Frank, «se l'essere è privo di ogni senso intrinseco, se i desideri umani soggettivi sono l'unico criterio razionale per l'orientamento dell'uomo nel mondo, a che titolo devo io riconoscere degli obblighi e non sarà mio legittimo diritto il semplice godimento egoistico della vita, l'ingenuo e naturale *carpe diem?*» (159). Ma c'è nichilismo e nichilismo: una sua forma passiva e individuale, come nel Bazarov di *Padri e figli* di Turgenev, indifferente a un benessere dell'umanità che si realizzerà quando sulla sua tomba «crescerà l'erbaccia», e un'altra, attivistica e collettiva, propria dell'intelligenza radicale russa (e non solo).

Frank spiega la contraddizione logica del nichilismo «impegnato», per usare un'espressione del nostro tempo, ovvero del «moralismo nichilistico» con un «salto logico», con una inversione psicologica che porta la morale dal posto subalterno che occupa in chi, non essendo nichilista, riconosce i «valori assoluti (oggettivi)» a una posizione preminente che surroga il vuoto di valori, per cui la morale «si assolutizza e viene posta alla base di tutta la concezione pratica» (160). Secondo Frank, «questo stato mentale, in cui la morale non solo occupa il posto principale ma possiede un potere illimitato e autocratico sulla coscienza priva di fede nei valori assoluti si può chiamare moralismo» (160), ed è questo «moralismo nichilistico» a caratterizzare l'intelligenza radicale russa. Va notato che il vuoto nichilista potrebbe essere riempito da un altro valore relativo invertito in assoluto come la potenza statale, la supremazia nazionale, la purezza razziale, a seconda delle varie situazioni e tradizioni storico-culturali.

Si tratta di una concezione totalmente antireligiosa poiché proprio dello spirito religioso è «la coscienza del significato cosmico, superumano dei valori supremi», mentre «ogni concezione, per la quale l'ideale ha soltanto un senso relativo umano, sarà irreligiosa e antireligiosa, qualunque sia la forza psicologica degli stati emotivi che la accompagnano e ne sono suscitati» (158), anche se, cioè, il «moralismo nichilistico» assume la forma di una sorta di nuova religione in cui motivi antagonisti come «la mancanza di fede e la fanatica severità delle esigenze morali, la mancanza di principi in senso metafisico - giacché il nichilismo è la negazione

delle valutazioni di principio, della differenza oggettiva tra il bene e il male - e la più crudele scrupolosità nel rispetto dei principi empirici, cioè in sostanza di esigenze relative e secondarie» operano una fusione «razionalmente inconcepibile», ma «vitalmente salda», costituendo la «possente forza psichica», pseudoreligiosa, dell'intelligenza radicale e rivoluzionaria (162).

Il «moralismo nichilistico» non è soltanto antireligioso, ma anche anticulturale, basato su una nozione puramente utilitaristica della cultura. Mentre in Europa, scrisse Frank, la cultura è intesa come «sviluppo oggettivo, valevole in sé delle condizioni esterne e interne della vita, incremento della produttività materiale e spirituale, autoperfezionamento delle forme politiche, sociali e quotidiane della comunicazione, progresso della moralità, della religione, della scienza, dell'arte, insomma come multilaterale lavoro di elevazione della vita collettiva a un superiore livello oggettivo», in Russia, invece, la cultura ha un carattere puramente strumentale: «Quando da noi si parla di cultura, si intendono le ferrovie, il sistema fognario e le strade selciate, oppure lo sviluppo dell'istruzione pubblica, oppure il perfezionamento del meccanismo politico, cioè sempre si pensa a qualcosa di utile, a un mezzo per attuare un altro fine, ossia il soddisfacimento di bisogni vitali soggettivi» (163). Ne deriva che per l'intelligenza radicale russa il puro concetto di cultura non solo è inaccessibile, ma risulta profondamente «antipatico» e la cultura resta «una inutile e moralmente inammissibile forma di aristocraticismo» (163).

Alla base di tutto ciò, secondo Frank, c'è il «populismo» (*narodničestvo*), un atteggiamento che ha pervaso persino il marxismo, che in un primo tempo in Russia (verso la fine del XIX secolo) aveva lottato contro il populismo per poi riprenderlo nell'ambito della sua tendenza più radicale, bolscevica. L'utilitarismo e il moralismo populistici negano tutti i valori assoluti e vedono l'unico fine da perseguire nel servizio degli interessi soggettivi, materiali della «maggioranza» (ovvero del popolo) ed esigono che l'individuo sacrifichi i propri interessi, anche i più alti e puri, in nome dell'«uguaglianza universale» (164). A partire all'incirca dagli anni settanta il populismo è diventato l'ideologia, diremmo, o, come dice Frank, la «sostanza etica» dell'intelligenza, un populismo che, dopo l'altruistica «andata nel popolo» di singole persone capaci di abnegazione per comunicare con le masse contadine e portare loro un aiuto fattivo, è diventato «populismo

militante», assumendo la forma del «socialismo rivoluzionario» (diverso dal socialismo pragmatico e riformatore). Si è venuta così creando una «fede che psicologicamente è analoga alla fede religiosa e nella coscienza dell'intelligenza ateistica sostituisce la vera religione» (167): la fede, che affonda le sue radici nell'«ottimismo metafisico» del razionalismo illuministico, nell'assoluta attuazione della felicità del popolo ovvero dell'umanità. Agli occhi di chi ha questa fede il mondo appare popolato di «vittime del male mondiale che egli sogna di sradicare» e di «colpevoli di questo male», contro i quali egli deve lottare per attuare il proprio ideale. Nasce così un «senso di odio per i nemici del popolo» e la «passione per la costruzione del paradiso terreno diventa una passione per la distruzione» che trasforma il «populista-socialista credente» in un rivoluzionario. Con quest'ultimo termine, precisa Frank, si intende qui non chi partecipa semplicemente a una rivoluzione politica, ma chi è animato da un «rivoluzionarismo di principio», cioè dalla convinzione che «come mezzo fondamentale e intrinsecamente necessario per realizzare l'ideale etico-sociale serva la lotta civile e la distruzione violenta delle forme sociali esistenti»: questa convinzione costituisce il momento essenziale della «concezione del populismo socialista» e ha in essa «la forza di un dogma religioso» (169). Il «rivoluzionarismo» è «soltanto il riflesso dell'assolutizzazione metafisica del valore della distruzione» (170) e l'odio viene a svolgervi il ruolo di un «profondissimo e appassionato impulso etico» (171), fecondando il terreno per quella «guerra interna» che è la rivoluzione.

Frank sottolinea la «contraddizione tra moralismo e nichilismo, tra il carattere universale, rigorosamente assoluto della fede dell'intelligenza e il suo contenuto nichilisticamente privo di principi», contraddizione che non ha soltanto un significato teorico astratto, ma porta «frutti reali e praticamente deleteri». Infatti «la non accettazione dei valori assoluti ed effettivamente universali, il culto dell'utilità materiale della maggioranza fonda il primato della forza sul diritto, il dogma del predominio della lotta di classe e dell'«interesse di classe del proletariato» che in pratica è identico alla idolatrica deificazione degli interessi del partito. Da qui deriva quella morale priva di principi, «da ottentotti», che valuta le azioni e le idee non in modo oggettivo e sostanziale, ma dal punto di vista dell'utilità o della nocività per il partito; da qui deriva una

mostruosa incoerenza, moralmente inammissibile, nell'atteggiamento verso il terrore di destra e di sinistra, i pogrom neri e rossi» (180), cioè la diversa valutazione della violenza nella vita politica e sociale a seconda della sua collocazione politica e ideologica. Ma qualcosa di ancora peggiore registra Frank nel momento in cui scrive (dopo la rivoluzione del 1905): il degenerare di questa violenza in pura criminalità: «il nichilismo di classe e di partito è stato sostituito dal nichilismo individuale o semplicemente dalla violenza teppistica», cancellando i confini fra terroristi mossi da una «fede sociale» e rapinatori, assassini, violentatori, ai quali il nichilismo dell'intelligenza «sembra dare involontariamente una sanzione e offre la possibilità di adornarsi col manto dell'ideologia progressista» (181). Il socialismo rivoluzionario che domina le menti risale «da una parte, al razionalismo individualistico del XVIII secolo e, dall'altra, alla filosofia del romanticismo reazionario sorto come risultato della delusione ideale per l'esito della grande rivoluzione francese». Con la sua «fede» in Marx l'intelligenza radicale russa, in sostanza, accoglie acriticamente «valori e idee elaborati da Rousseau e da De Maistre, Holbach e Hegel, Burke e Bentham», si nutre cioè dei «rimasugli del tavolo filosofico del XVIII e dell'inizio del XIX secolo». Alla «egemonia schiacciante» che sulle menti esercita la dottrina di Marx, «un sistema che, nonostante tutta l'ampiezza della sua costruzione scientifica, non soltanto è privo di qualsiasi fondamento filosofico ed etico, ma a esso persino rinuncia in via di principio» (183). Al «moralismo nichilistico» dell'intelligenza, al suo relativismo che crea illogicamente nuovi assoluti Frank contrappone un «umanesimo religioso» culturalmente creativo, al quale anche la sua filosofia ha dato un originale contributo. Si trattava di un farmaco salutare, ormai, però, inefficace per un male così lucidamente diagnosticato e destinato a seguire fino all'ultimo il suo corso.

VITTIME E TRADITORI

Alla fine del 1901 si costituì il Partito dei socialisti rivoluzionari (SR), continuatore della Volontà del popolo sul piano ideale, populista, e su quello pratico, terrorista. Quest'ultima attività era affidata a una speciale organizzazione detta «di combattimento» che, rispetto al partito, aveva una sua autonomia, anche se alla sua

testa c'era un membro del Comitato centrale del Partito, designato dal capo della Organizzazione di combattimento con un compito di controllo generale (limitarne o ampliarne o anche bloccarne temporaneamente l'attività), mentre per tutti gli aspetti operativi l'Organizzazione era indipendente e rispondeva a un suo proprio dirigente interno. Il Partito dei socialisti rivoluzionari, con la sua Organizzazione di combattimento, divenne il principale centro del terrorismo in Russia all'inizio del secolo, assieme ai socialisti rivoluzionari massimalisti, che ne costituirono l'ala estremista, resasi autonoma nel 1906, e agli anarchici.

Quanto alla teoria dei socialisti rivoluzionari per quel che concerne specificamente il terrore, essa fu esposta e argomentata nell'articolo del maggior dirigente del partito, Viktor Černov, «L'elemento terroristico nel nostro programma» (*Terrorističeskij element v našej programme*). Rispetto alla Volontà del popolo i socialisti rivoluzionari, pur continuandone la tradizione ideale, si differenziavano, oltre che per la più efficiente organizzazione, anche per il fatto di operare in una diversa situazione sia politica sia ideologica, in cui le idee del socialismo rivoluzionario marxista erano dominanti, per cui anche il terrorismo doveva ricevere una nuova fondazione che tenesse conto del valore che il marxismo attribuiva alla lotta politica e sociale di classe, rispetto alla quale l'azione terroristica, limitata all'eliminazione di singoli rappresentanti del «nemico», di per sé non aveva rilievo. Černov nel suo articolo scrive infatti: «Noi siamo per l'applicazione in tutta una serie di casi dei mezzi terroristici. Ma per noi i mezzi terroristici non sono un sistema autosufficiente di lotta che con la sola sua forza interna deve immancabilmente spezzare la resistenza del nemico e portarlo alla capitolazione. Le azioni terroristiche non devono affatto essere una serie chiusa in sé di atti che incarni tutta la lotta immediata col nemico. Al contrario per noi gli atti terroristici possono essere soltanto una parte di questa lotta, una parte indissolubilmente legata alle altre; proprio in questo vivo legame organico essi attingono tutta la loro forza, tutto il loro significato... [...]. Il terrore è soltanto uno dei tipi di arma nelle mani di una parte del nostro esercito rivoluzionario»¹¹. Ma indubbiamente il terrore era l'arma principale dell'esercito dei socialisti rivoluzionari, la cui Organizzazione di combattimento svolse un ruolo particolarmente incisivo nella realtà del tempo.

Non poteva mancare una giustificazione «morale» del terrore:

«La nostra moralità non sta sospesa a una irraggiungibile altezza stratosferica sopra la peccaminosa terra. No, la nostra morale è terrena, costituita dalla dottrina che insegna come nella nostra vita attuale si deve andare alla conquista di un futuro migliore per tutta l'umanità, attraverso la scuola di una dura lotta e di un duro lavoro, lungo sentieri cosparsi di spine, erte rocciose e macchie boschive dove in agguato ci aspettano fiere selvagge e serpi velenose. È un grido di combattimento e non la velleità sentimentale, da anime belle, di fare a meno delle "violenze contro la persona", anche se si tratta della persona dei violentatori; è la dottrina di un ardito e severo dovere morale e non di un raffinato epicureismo morale» (195). Per arrivare a un programma di azioni terroristiche rigorosamente organizzate: «Gli atti terroristici possono avere un preciso effetto positivo soltanto quando dietro di essi si sente una forza, quando in essi risuona una seria minaccia fatale per il futuro. Gli attentati casuali di singole persone, non organizzati, non preparati, che spesso sono soltanto "attentati fatti con mezzi inadeguati", possono soltanto irritare il nemico e ispirargli un atteggiamento di disprezzo verso le forze dei rivoluzionari» (208).

Queste erano le promesse «teoriche» del nuovo terrorismo neopopulista dei socialisti rivoluzionari, rispetto alle quali la pratica della loro Organizzazione di combattimento si distinse per una maggiore spregiudicatezza, per non parlare poi dell'ala massimalista del partito, resasi autonoma, che teorizzò il passaggio dagli attentati contro singoli rappresentanti del potere agli attentati di massa, tanto che lo stesso Černov al proposito parlò di «eccidi simili ai pogrom»¹²; ed effettivamente il loro più clamoroso attentato restò memorabile, oltre che per la vittima designata (e mancata), il ministro Stolypin, per il massacro che provocò. Per non parlare poi di un fatto marginale anche rispetto ai massimalisti, ma non lontano dalle loro idee, delle quali costituiva una estremizzazione significativa, come la pubblicazione a Mosca nel 1907 di un opuscolo intitolato *La depurazione dell'umanità (Očistka čelovečestva)*¹³, il cui autore, Ivan Pavlov, teorizzava la divisione dell'umanità in due razze non etniche, ma etiche: quella degli sfruttatori, con tutto il loro apparato di potere, una razza moralmente inferiore agli antenati animali dell'uomo, mostri le cui patologiche caratteristiche non potevano non tramandarsi di generazione in generazione, e le loro vittime, gli sfruttati, oppressi dal dominio dei primi. Fatta questa distinzione, il compito era

chiaro: distruggere la parte peggiore dell'umanità, depurando quest'ultima coi mezzi drastici e spietati di un terrore di massa. Neppure i massimalisti fecero propri la teoria e il programma di Pavlov, pur riconoscendone l'acume. Effettivamente, non solo nel movimento rivoluzionario russo, ma anche in quello di altri paesi non si trova una più terribile, ma coerente, proposta di una azione «depuratrice» e «purificatrice» dell'umanità secondo principi «etici» di classe. Una proposta che qualche decennio più tardi trovò la sua attuazione in Russia e, con forse ancora maggiore sistematicità, in Cina (e Cambogia) mediante una «rivoluzione culturale», ben accolta da molti «progressisti» in Occidente, che meglio si dovrebbe chiamare «rivoluzione barbarica».

Con il partito dei socialisti rivoluzionari un ruolo centrale nell'attività terroristica in Russia all'inizio del secolo lo svolsero gli anarchici, ai cui vari gruppi è attribuito il maggior numero di vittime. Va però precisato che i due maggiori teorici dell'anarchismo, Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin, consideravano la pratica del terrorismo con notevoli riserve. Per quel che riguarda Bakunin, se si esclude il periodo della sua collaborazione con Nečaev, egli non fece del terrore l'arma della sua rivoluzione radicale, che puntava a una distruzione della proprietà e dello Stato e non dei suoi singoli rappresentanti, anche se le sue idee anarchiche, molto diffuse tra i populisti rivoluzionari della seconda metà del XIX secolo, erano tali da portare a non escludere affatto l'azione terroristica. Del resto è impossibile considerare casuale il suo pur temporaneo «neciaevismo», anche esimendolo dalla sua diretta responsabilità politica e morale per il *Catechismo del rivoluzionario*. In coerenza con questa posizione ambigua, Bakunin, a differenza di Herzen, non condannò il fallito attentato di Karakozov contro Alessandro II e, in una lettera all'amico, così argomentò polemicamente la sua particolare posizione: «... per nulla al mondo io getterei una pietra contro Karakozov... In nessun caso noi abbiamo il diritto di giudicarlo, senza sapere nulla di lui e delle cause che lo hanno spinto al suo gesto. Io, come te, non aspetto la minima utilità dal regicidio in Russia, e sono pronto persino a concedere che esso è assolutamente dannoso poiché eccita a favore dello zar una temporanea reazione, ma non mi stupisce affatto che non tutti condividano questa opinione e che sotto il peso dell'attuale, intollerabile, dicono, situazione, si sia trovato un uomo meno filosoficamente sviluppato, ma però più

energico di noi, che ha pensato di poter tagliare il nodo di Gordio con un sol colpo. Nonostante il suo errore, noi non possiamo negargli la nostra stima e dobbiamo riconoscerlo “nostro” davanti alla folla disgustosa dei servili adoratori dello zar»¹⁴.

L’atteggiamento di Kropotkin fu più complesso, anche perché ormai il terrore era diventato un fenomeno diffuso e la sua pratica faceva parte dell’azione rivoluzionaria organizzata, rispetto alla quale non prendere posizione era impossibile. Leggiamo le sue riflessioni su un atto terroristico, come quello del 1° marzo, ben più rilevante per i suoi effetti di quello di Karakozov, riflessioni che ricordano quelle di Bakunin a proposito di quest’ultimo attentato: «La Perovskaja e i suoi compagni hanno ammazzato lo zar russo, e tutta l’umanità, nonostante la ripulsione per lo spargimento di sangue, nonostante la simpatia per chi ha liberato i suoi contadini, ha riconosciuto che essi avevano il diritto di compiere questo atto.

«Perché? Non perché questo atto sia utile: tre quarti dell’umanità ancora ne dubita, ma perché ognuno ha sentito che la Perovskaja e i suoi compagni per nessun tesoro al mondo avrebbero acconsentito a diventare a loro volta dei tiranni. Persino quelli ai quali è ignoto questo dramma nel suo complesso, sono tuttavia convinti che in questo atto si è manifestata non una spavalderia giovanile, non un tentativo di rivolta di palazzo o una brama di potere, ma l’odio per la tirannia, un odio sconfinante nell’abnegazione e nella morte. “Essi, si dice di loro, si sono conquistati il diritto di uccidere...”»¹⁵.

Si sente, in queste parole di Kropotkin, la volontà di trovare una giustificazione non legata all’«utilità», per di più assai dubbia, di quell’atto, ma basata sull’odio per la tirannia e soprattutto sulla indisponibilità dei terroristi a diventare a loro volta dei tiranni, il che, come la realtà storica insegna, è una pia illusione in quanto, anche se i terroristi restassero immuni da ogni pratica tirannica, essi aprirebbero la via a una quasi certa nuova tirannia. Infatti Kropotkin conclude il suo ragionamento con queste parole: «L’umanità non nega mai il diritto di ricorrere alla forza - sulle barricate o in un quadrivio deserto - da parte degli uomini che si sono già conquistati questo diritto. Ma affinché questi atti possano avere una profonda influenza sulle menti, è necessario conquistarsi questo diritto. Altrimenti l’atto, utile o dannoso che sia, sarà soltanto un atto di brutalità, privo di ogni significato per il progresso delle idee. Esso sarà considerato come un semplice

spostamento della forza, la semplice sostituzione di uno sfruttatore con un altro»¹⁶.

Il problema è come conquistarsi «il diritto di uccidere» e come non fare dell'applicazione di questo «diritto» lo strumento di una «semplice sostituzione di uno sfruttatore con un altro», di un tiranno con un altro, di una iniquità con un'altra ancora più grande e più forte. Importante è però che l'anarchico Kropotkin si ponesse questo problema e con sincerità ne cercasse la soluzione in un'«etica dell'anarchismo» o, più ampiamente ormai, dato il dilagare del terrorismo al di là dell'anarchismo, in una sorta di «etica del terrore», di etica di una violenza che, nelle intenzioni, ma non negli effetti, avrebbe dovuto porre fine a ogni violenza, portando invece prima la violenza antiviolenta a quel parossismo che è il terrorismo e poi, una volta conseguito il potere, al terrore di Stato (nel caso degli anarchici, di uno Stato da annullare). Il terrorismo che Kropotkin riconosceva, e al quale dava una giustificazione morale, era quello che nasceva dal movimento di resistenza e opposizione delle masse e maturava in un atto incontenibile di ribellione estrema («odio»), spinta fino all'abnegazione, un atto supremo di libertà nemica di ogni tirannia presente e, cosa più importante, futura. Ma questo terrorismo, sia che lo si giustifichi con Bakunin o che lo si biasimi con Herzen, non era il terrorismo al quale ormai apparteneva, soprattutto in Russia, il presente e il futuro: il terrorismo era ormai un fenomeno organizzato, un fenomeno teorico prima che pratico, una prassi di violenza sistematica che scatenava potenzialità imprevedibili, inaugurando una fase storica nuova nell'uso della «forza» e del «diritto di uccidere» (un «diritto» diventato un «dovere») sia da parte del potere governativo che da quella del contropotere rivoluzionario, destinato a diventare un nuovo potere, anzi un potere di tipo nuovo, dopo la vittoria della rivoluzione radicale, anarchica nella fase preparatoria eversiva, comunista in quella finale edificatrice.

Senza seguire la pratica terroristica dei vari gruppi anarchici estremistici e massimalistici, esenti dagli scrupoli morali di un Kropotkin, una pratica che andò dagli attentati agli espropri, cioè dagli omicidi alle rapine, raggiungendo il punto più alto intorno al 1906-1907, considereremo alcuni episodi emblematici e alcune figure significative del terrorismo di inizio di secolo che permettono di cogliere il dramma della Russia di allora, poi simbolicamente

rappresentato in un romanzo che, sia pur senza eguagliarne l'altezza, richiama *I demoni* di Dostoevskij.

Il 12 febbraio 1906 il giornale liberale «Rus'» pubblicò una lettera che fece grande impressione non solo tra i lettori della capitale russa, ma in tutto il paese, dove si diffuse rapidamente. Era firmata da una detenuta del carcere di Tambov, Marija Spiridonova, che, membro del gruppo di combattimento del Partito dei socialisti rivoluzionari, il 16 gennaio di quell'anno aveva compiuto un attentato contro un funzionario di quella città, Gavriila Luženovskij, condannato a morte dal partito per la feroce repressione di disordini contadini. Ferito da cinque pallottole, Luženovskij era deceduto l'indomani¹⁷. L'autrice della lettera, e dell'attentato, una giovane donna, allora ventunenne, originaria di una famiglia borghese (il padre, già proprietario di una fabbrica di pavimenti in legno, aveva poi lavorato come ragioniere in una banca), aveva svolto gli studi ginnasiali senza poterli proseguire per la sua partecipazione a movimenti studenteschi. L'attentato da lei compiuto non era tanto clamoroso da richiamare l'attenzione generale come quelli di cui erano state vittime personalità ben più importanti di Luženovskij, ma a dargli grande risonanza fu la personalità di chi lo aveva compiuto, quella ragazza bella e piena di vita, per di più, come la sua lettera denunciava, sottoposta da parte della polizia a soprusi e angherie che superavano ogni limite anche per quei tempi duri di violenza rivoluzionaria e repressione governativa. Marija Spiridonova, la cui carriera politica fu poi assai intensa, era destinata a entrare nel pantheon delle grandi terroriste russe, accanto a Vera Zasulič e Sof'ja Perovskaja (anche se nel periodo sovietico, come si vedrà, non godette degli stessi onori), diventando una sorta di «icona» tanto da meritare l'appellativo di «madonna socialista rivoluzionaria», in parte ironico, ma non privo di serietà, come attesta un episodio di quegli anni, indicativo del «culto» che gli «eroi» e le «eroine» del terrorismo riscuotevano in molti strati dell'opinione pubblica¹⁸. A Kiev un ragazzo sedicenne, che seguiva attentamente la campagna della stampa liberale in favore di Marija Spiridonova, restò così profondamente commosso dalle sofferenze che la giovane donna aveva patito e che da lei stessa erano state descritte con vigore nella sua lettera, da uccidersi quando il tribunale la condannò a morte. Nella sua ultima lettera il ragazzo scrisse di aver «pregato davanti al suo ritratto» e di aver pensato che, se fosse stata graziata, sarebbe «caduto ai suoi

pie di» e le avrebbe detto tutto il suo amore. Ma, convintosi che la sua «cara Marija» sarebbe morta, aveva deciso di lasciare «questo mondo» e di andare «là dove presto» l'avrebbe vista¹⁹. Esaltazione di un adolescente, che, però, esprime l'atmosfera del tempo e che si associa alla dichiarazione della stessa Spiridonova che in una lettera dichiara di voler essere condannata alla pena capitale perché la sua morte avrebbe avuto un effetto di «agitazione» politica²⁰. L'impulso suicida era legato all'azione omicida del terrorismo non solo come sacrificio immediato dell'attentatore in determinate azioni, ma come volontà di sacrificio in nome di un assoluto che andava al di là della lotta politica contingente e si concentrava nel mito della Rivoluzione e dell'Avvenire. Suicida fu lo stesso movimento terrorista che preparò il rivolgimento del 1917 e in esso trovò la morte dei suoi ideali di libertà e giustizia.

Nella sua lettera pubblicata nel 1906 Marija Spiridonova racconta il suo atto compiuto su un treno, sul quale, scrive, «Luženovskij faceva il suo ultimo viaggio». Avendo capito, dalla presenza dei cosacchi di scorta, che sul convoglio si trovava la vittima designata, Marija, «vestita da studentessa ginnasiale, rosea, allegra e tranquilla», compra un biglietto di seconda classe e all'arrivo alla stazione di Borisoglebsk passa all'azione: «Entrai nel vagone e alla distanza di 12-13 passi, dalla piattaforma, sparai contro Luženovskij che stava passando attorniato da una fitta catena di cosacchi. Poiché ero molto tranquilla, non temevo di mancare il bersaglio, benché dovessi mirare al di sopra della spalla di un cosacco; sparai finché fu possibile. Dopo il primo colpo Luženovskij si accoccolò, si strinse la pancia e cominciò a correre a zig zag sul marciapiede in direzione opposta alla mia. Io allora scesi dalla piattaforma del vagone sul marciapiede e in fretta, una dopo l'altra, mutando a ogni istante la mira, sparai ancora tre pallottole. In tutto [...] le ferite furono cinque: due al ventre, due al petto e una a un braccio»²¹.

Altrettanto chiara è poi la descrizione delle violenze subite per mano di due rappresentanti del potere: l'ufficiale dei cosacchi Avramov e l'aiuto del commissario di polizia Ždanov. Già picchiata selvaggiamente dai cosacchi subito dopo gli spari, Marija Spiridonova fu poi torturata da Avramov e Ždanov in un modo che «avrebbe fatto invidia a Ivan il Terribile». La descrizione è lunga e minuziosa: «Con una pedata Ždanov mi gettava in un angolo della cella dove mi aspettava l'ufficiale cosacco che mi metteva i piedi

sulla schiena e mi gettava di nuovo a Ždanov che mi calpestava il collo. Diedero l'ordine di denudarmi e di non riscaldare la cella già gelida. Svestita, mi presero a scudisciate (Ždanov), imprecaando terribilmente, e dicevano: "Su, signorina (insulti), fa' un bel discorso di propaganda!". Da un occhio non vedevo nulla e la parte destra della faccia era tutta spaccata. Loro la schiacciavano e domandavano malignamente: "Ti fa male, bellezza! Su, dicci chi sono i tuoi compagni!" [...]. Mi spegnevano la sigaretta sul corpo e dicevano: "grida, carogna!"» (225-226). Dopo l'interrogatorio da parte dell'inquirente, la Spiridonova viene portata in treno a Tambov: «Il treno procede lentamente. Fa freddo, è buio. Le triviali imprecazioni di Avramov riempiono l'aria. Mi insulta orrendamente. Si sente l'alito della morte. Persino i cosacchi hanno paura [...]. Deliro, chiedo acqua, l'acqua non c'è. L'ufficiale mi porta con sé in un vagone di seconda classe. È ubriaco e tenero, le sue mani mi abbracciano, mi slacciano il vestito, le sue labbra ubriache sussurrano parole che mi fanno ribrezzo: "Che seno delicato, che corpo ben fatto...". Non ho le forze per lottare, non ho le forze per respingerlo. Mi spaccherei la testa, ma non so come. Quel mascalzone imbestialito non lo permette. Mi assesta un forte colpo di stivale contro le gambe strette per spezzare la resistenza [...]. Non ho dormito tutta la notte, temendo la violenza finale» (226-27). Alla fine, dopo aver ribadito di aver eseguito «con piena coscienza del proprio atto» la sentenza di morte di Luženovskij emessa dal partito, Marija Spiridonova conclude: «L'inchiesta è finita: sono ancora molto malata, spesso deliro. Se mi uccideranno, morirò tranquillamente e con un buon sentimento nell'anima»²². Famose divennero le parole dell'arringa dell'avvocato difensore Nikolaj Teslenko: «Davanti a voi non c'è soltanto la Spiridonova umiliata, vilipesa, malata. Davanti a voi c'è la Russia malata e vilipesa»²³.

Fu condannata a morte e la condanna commutata in ergastolo. Il vagone speciale che portava la Spiridonova e altre condannate al luogo di deportazione in molte stazioni fu salutato dalla folla con fiori e bandiere rosse. A creare la popolarità della Spiridonova, oltre alla campagna a suo favore dei giornali liberali come «Rus'», fu un opuscolo intitolato *Il caso di M.A. Spiridonova (Delo M.A. Spiridinovoj)*, a firma «S.P.M» pubblicato nel 1906, esaltazione della giovane «eroina», che ebbe larga diffusione. Il fascino della sua figura non faceva che aumentare la sua popolarità. Ecco come un altro giornale liberale, «Novaja žizn'» (Vita nuova), la presentava ai

lettori: «Immaginatevi una creatura pura, virginea, il fiore di una bellezza ispirata quale soltanto la cultura superiore della Russia poteva produrre, immaginate una fanciulla giovane, indifesa nelle zampe villose di orangutan bestialmente ributtanti, bestialmente malvagi e bestialmente lascivi. Questa è stata la sorte della Spiridonova»²⁴. Quanto agli «orangutan», la loro sorte era segnata: il 1° aprile 1906 Avramov fu ucciso da un reparto di combattimento dei socialisti rivoluzionari e il 4 maggio la stessa sorte toccò a Ždanov.

La storia della «madonna dei socialisti rivoluzionari» potrebbe chiudersi qui per quel che riguarda il terrorismo russo dell'inizio del secolo, una storia drammatica, finita con la punizione dei suoi tormentatori e con la sua condanna all'ergastolo. Dopo la rivoluzione di febbraio, nel 1917, la Spiridonova, tornata in libertà, si inserì in pieno nella vita politica, militando nell'ala sinistra dei socialisti rivoluzionari e, dopo la scissione del partito, diventando un leader del Partito dei socialisti rivoluzionari di sinistra che collaborò col Partito bolscevico e, in un primo tempo, entrò nel governo sovietico. Senza seguire le complesse vicende dei rapporti tra socialisti rivoluzionari di sinistra e bolscevichi, rapporti che presto arrivarono a una rottura, conviene, tuttavia, continuare in breve la storia di Marija Spiridonova, fino alla sua morte tragica nel 1941, perché è emblematica della sorte del terrorismo russo che si schierò con i vincitori della «rivoluzione d'ottobre», scoprendo però ben presto un'altra realtà, che si era ormai determinata in Russia. Un altro scritto della Spiridonova, la sua «lettera aperta» al Comitato centrale del Partito dei bolscevichi, chiarisce la nuova situazione.

L'opuscolo della Spiridonova²⁵ è una severa analisi critica della politica interna ed estera sovietica (quest'ultima caratterizzata dalla pace di Brest-Litovsk che i socialisti rivoluzionari respingevano in quanto concessione all'imperialismo tedesco a scapito della rivoluzione mondiale) e, in primo luogo, una critica delle repressioni cui, per il loro dissenso, furono sottoposti gli stessi socialisti rivoluzionari di sinistra: «Mai finora nel parlamento più deteriorato, nella stampa borghese prezzolata e negli altri famigerati istituti dell'ordinamento borghese la persecuzione dell'avversario era giunta a una spregiudicatezza come quella cui è giunta la vostra persecuzione, fatta da socialisti internazionalisti nei riguardi dei vostri stretti compagni e sodali che non hanno dato prova di lealtà

verso l'imperialismo tedesco, ma non verso di voi e, in ogni caso, leali sono stati nei riguardi della rivoluzione e dell'Internazionale» (121). Dopo aver ribadito che il dissenso dei socialisti rivoluzionari di sinistra non era né antibolscevico né antisovietico e che la sua repressione era un tradimento («L'annientamento del nostro partito è l'annientamento della rivoluzione sovietica», dice la Spiridonova), si passa all'accusa che i comunisti nei fenomeni di opposizione non vedono altro che il risultato di occulte congiure: «Voi avete smesso di essere dei socialisti nell'analisi dei fenomeni, diventando l'esatta copia del governo zarista, il quale pure ovunque cercava degli agitatori e con la loro attività spiegava tutti i disordini» (122).

Dura è l'invettiva contro i bolscevichi per le vessazioni ai danni dei contadini: «Da noi si registra la fustigazione dei contadini in alcuni governatorati, e la quantità di fucilazioni, di assassinii alla luce del giorno, nelle assemblee e nel silenzio della notte, senza tribunale, nelle celle, per manifestazioni "controrivoluzionarie", per rivolte di "kulaki" nelle quali interi villaggi fino a quindicimila abitanti si sollevano, si sottrae a ogni calcolo. Le cifre approssimative hanno da tempo superato la somma delle repressioni del 1905-1906» (124).

L'analisi e la critica della politica interna bolscevica è ampia, minuziosa, appassionata, e di particolare forza è la denuncia che della violenza poliziesca comunista fa questa ex terrorista, rimasta rivoluzionaria anche nel rifiuto di un terrorismo di massa che mieteva vittime in modo indiscriminato e arbitrario nell'interesse di un partito, quello comunista: «E la vostra polizia politica!... In nome del proletariato, in nome dei contadini voi avere ridotto a zero le conquiste morali della nostra rivoluzione. Quando nel vostro stesso ambiente si levava un debole vagito che osava obiettare contro la sua prepotenza e tentava di ottenere l'intangibilità delle persone almeno per i membri dei comitati del Partito comunista e del Comitato Centrale Esecutivo, voi vi mettevate a dimostrare che nella polizia politica non ci sono elementi dubbi e che sono tutti comunisti» (133). E profeticamente la Spiridonova scrive, rivolta ai comunisti fautori del Terrore rosso, per il momento attivo solo contro i non comunisti: «Voi presto vi troverete nelle mani della vostra polizia politica e forse lo siete già. Ben vi sta!» (136).

Passando poi a considerare l'argomento retorico diffuso che «giustifica» il Terrore comunista col precedente del Terrore giacobino scrive: «L'uso delle frasi robesperriane dei tempi della

rivoluzione francese, avvenuta quasi un secolo e mezzo fa, in circostanze del tutto diverse, non è un argomento e non è una giustificazione, ma Robespierre col suo terrore ha tagliato le gambe alla rivoluzione francese, danneggiandola ferocemente, come voi fate con quella russa» (136). E infatti «a quali assoluti, a quali idee di morale e umanità» ci si può appellare, quando «voi avete fucilato 150 persone per vendicare un solo membro della polizia politica» (136-137) e si verificano «omicidi notturni di persone legate, disarmate, innocue, uccise alla chetichella, con un colpo di pistola alla nuca alla Chodynka [zona periferica di Mosca, *nda*], con l'inumazione dei cadaveri depredati (spesso denudati), a volte ancora con un filo di vita, che restano a gemere laggiù, in una fossa comune» (135)? Questi eccidi, dice, non possono essere chiamati «terrore»: «A questa parola è legato nel corso della storia rivoluzionaria russa non soltanto il concetto di vendetta o di intimidazione - il che è l'ultima cosa che conta - e non soltanto il desiderio o la necessità di eliminare fisicamente un boia del popolo. Il primo e determinante suo elemento è quello della protesta contro l'oppressione e la violenza e l'elemento (mediante la pressione psichica sulla suggestionabilità) del risveglio dell'onore e della dignità nell'anima dei lavoratori e della coscienza nell'anima di chi tace, guardando i soprusi [...]. E quasi indissolubilmente legato al terrore è il sacrificio della vita, della libertà, ecc. di chi va all'attacco. E soltanto in questo, credo, sta la giustificazione dell'atto terroristico» (135). Rispetto a questo terrorismo «eroico», il «terrore rosso» della polizia comunista (allora la Čekà, prototipo di tutte le successive organizzazioni poliziesche sovietiche) è qualcosa di radicalmente diverso e le argomentazioni dei suoi ideologi attestano «il loro incredibile squallore mentale e morale» (136) e riflettono «il dogmatismo, il centralismo dittatoriale, la sfiducia nella creatività delle masse, l'angusto e fanatico spirito di partito, il compiaciuto autoisolamento da tutta la parte pensante del paese» (139) che caratterizzano la mentalità comunista, per cui i socialisti rivoluzionari di sinistra, che respingono «l'intruppamento coatto delle masse nel Partito comunista» e difendono «il loro diritto al dissenso», vengono arrestati e perseguitati come, va aggiunto, lo erano gli altri «dissidenti» (liberali, democratici, socialisti). La critica da sinistra della Spiridonova, oltre a chiarire la differenza tra il terrorismo tradizionale e quello nuovo comunista di Stato e di partito, colpisce dall'interno il vizio originario del nuovo

regime, destinato soltanto a svilupparsi fino alla logica conclusione di non escludere dalla propria morsa neppure i membri del partito comunista, in un primo tempo privilegiati da una sorta di immunità.

Il finale della «lettera aperta» è altamente patetico: «Tropo a lungo sono stata nel fondo più basso della vita, con troppa forza con tutti i pensieri e tutto il cuore amo la rivoluzione per temere qualsiasi prova e la morte [...]. Soltanto uccidendomi potete togliermi dalla rivoluzione [...]. Come gli ebrei non hanno altra casa che quella in cui sono nati, vivono e lavorano, così per noi fuori della rivoluzione socialista non c'è posto. E come gli ebrei sono stati vilipesi e perseguitati, così voi vi comportate con noi [...]. Ma come nello stesso tempo nelle anime degli ebrei si è preparato il “futuro dell'umanità”, così nel nostro partito matura la forza della rinascita socialista rivoluzionaria», «la rinascita rivoluzionaria mondiale dell'intera umanità» sotto il segno della «liberazione della Persona Umana» (143-144).

Nel 1941, ormai da tempo «domata», cioè estranea all'attività politica e «leale» verso il potere sovietico, dopo aver subito vari arresti e confini, Marija Spiridonova venne fucilata nel carcere di Orël, suo ultimo luogo di detenzione.

La vicenda tragica della «madonna dei socialisti rivoluzionari» ci ha portato lontano dal terrorismo del primo decennio del secolo per seguire fino alla sua conclusione un emblematico destino. Torniamo al periodo iniziale con un altro episodio ancor più significativo dal punto di vista storico, poiché riguarda un personaggio chiave della storia russa alla vigilia della rivoluzione, Pëtr Stolypin, bersaglio di un terrorismo più estremo di quello dei socialisti rivoluzionari, proprio di una loro parte, detta «massimalistica», poi diventata autonoma. Essa teorizzava e praticava un terrorismo non «individuale», cioè diretto contro singoli rappresentanti del potere, ma «di massa», cioè indiscriminato, coinvolgendo nell'attentato un numero illimitato di persone compresenti, e attuava anche ingenti «espropri», cioè rapine per autofinanziarsi. Il clamoroso e disastroso attentato dei «massimalisti» nel 1906 contro Stolypin fallì e anticipò quello finale, anomalo e oscuro, che nel 1911 costò la vita a quest'uomo politico, trent'anni dopo l'altro attentato, quello del 1° marzo 1881, che aveva eliminato Alessandro II.

L'attentato del 1906, sensazionale e senza precedenti per la carneficina che provocò, può essere considerato in sé, prescindendo dal significato politico della sua vittima designata e mancata, il

ministro degli Interni e presidente del Consiglio dei ministri Pëtr Stolypin, mentre il secondo e definitivo, quello del 1911, mirato e riuscito, è legato strettamente al significato della sua politica e la sua natura resta tuttora enigmatica e controversa.

Per l'attentato i terroristi «massimalisti» scelsero la dacia di Stolypin dell'isola Aptekarskij a San Pietroburgo in un giorno di ricevimento, quando lì si trovavano, oltre alla scorta, i visitatori per presentare al ministro le loro richieste. Il 12 agosto 1906, alle tre e un quarto del pomeriggio, quando l'iscrizione del pubblico era ormai chiusa, all'edificio si avvicinò una carrozza d'affitto con tre persone a bordo: due in divisa da ufficiale dei gendarmi, una in borghese. Ecco la cronaca dell'azione: «Per primo dalla carrozza uscì l'ufficiale che era seduto dietro e, reggendo una borsa nuova di pelle nera, evidentemente pesante, si diresse in fretta verso l'ingresso della dacia. Dopo di che quello in borghese [...] prese il suo posto nella carrozza e passò al secondo ufficiale, sceso a terra, una borsa identica e, afferratane una terza che gli giaceva accanto, balzò fuori dallo sportello destro e corse verso l'ingresso dietro agli ufficiali.

«Entrati nell'atrio, dove erano in attesa i visitatori, il primo ufficiale si diresse verso lo spogliatoio con l'intenzione di entrare nell'attigua stanza di ricevimento, ma non fu lasciato passare. Il secondo ufficiale cercò di fermarlo l'agente Kazancev che aveva notato la sua barba posticcia, ma non fece in tempo a mettere in atto il suo proposito e, rivolto al generale Zamjatin, col grido "Attenzione" poté preavvertire dell'imminente pericolo. Ai due ufficiali fermati presso lo spogliatoio si avvicinò di corsa quello in borghese e tutti e tre, esclamando "Viva la libertà! Viva l'anarchia!", sollevarono in alto le borse e simultaneamente le gettarono davanti a sé, dopo di che echeggiò uno scoppio assordante»²⁶.

La scena che si presentò è così descritta dal capo della polizia politica (*ochrana*) di San Pietroburgo: «Tutta la dacia era circondata da spessi nugoli di fumo. L'intera facciata dell'edificio era distrutta. Intorno c'erano frammenti del balcone e del tetto. Sotto le macerie giacevano la carrozza squarciata e i cavalli feriti in preda a convulsione. Intorno gemiti e lamenti. Dappertutto brandelli di carne umana e sangue»²⁷. Il bilancio finale fu di una sessantina di feriti e una trentina di morti (compresi i terroristi). Feriti furono anche la figlia quattordicenne e il figlio di quattro anni di Stolypin.

Ma Stolypin restò illeso nel suo studio, l'unica stanza che sfuggì all'esplosione. Per completare questo quadro di vita pietroburghese sotto il terrore con un particolare curioso ascoltiamo il ricordo della figlia di Stolypin Marija: «Al momento dello scoppio papà era seduto alla scrivania. Nonostante le due porte chiuse tra lo studio e il luogo dell'esplosione un enorme calamaio di bronzo si sollevò dal tavolo e volò sopra la testa di mio padre, coprendolo di inchiostro. Lo scoppio non provocò altro danno nello studio e, tra le decine di morti e feriti nelle stanze attigue e superiori, papà, grazie a Dio, rimase illeso»²⁸. Nell'attentato del 1911 la «grazia di Dio» non operò e, invece dell'inchiostro, quasi simbolo dell'attività di riformatore, si versò il sangue di quell'uomo odiato sia dai rivoluzionari che dai reazionari e neppure amato dal sovrano, Nicola II, per il quale lavorava con tanta dedizione e intelligenza.

L'attentato dell'isola Aptekarskij fece grande impressione anche tra i socialisti rivoluzionari che, rompendo definitivamente con i compagni «massimalisti», dichiararono di non aver nulla a che fare con quell'atto e di non condividere le sue modalità (il coinvolgimento del pubblico). Al contrario il leader dei «massimalisti» Michail Sokolov (detto «l'orso») a proposito delle vittime «estrane» fatte nell'attentato commentò: «Sarebbero "vite umane" queste? Una banda di scherani che andavano fatti fuori uno a uno... non si tratta di eliminare (Stolypin), ma di terrificare, loro devono sapere che c'è una forza che li schiaccia. Quello che conta è la vastità dell'azione... Una mole di pietra va fatta saltare con la dinamite, e non presa a colpi di pistola»²⁹. Questo ramo del terrorismo si differenziava da quello di una Zasulič o di una Spiridonova, benché sempre disposto al sacrificio suicida, e si avvicinava a quello di massa che si affermerà, ormai a livello statale, dopo l'ottobre 1917.

L'attentato del 1911 contro Stolypin non può prescindere dalla personalità della sua vittima, dalla sua politica e dalle reazioni che essa provocò negli ambienti stessi del potere autocratico, che al suo assassinio non furono forse estranei, anche se a compierlo fu un giovane rivoluzionario, Dmitrij Bogrov, figura ambigua quanto l'atto terroristico di cui fu il protagonista. Sia la politica di Stolypin, sia la sua eliminazione costituiscono argomenti assai complessi, sui quali ricca e aperta è la ricerca storica: qui se ne considereranno gli elementi essenziali per la comprensione della fase torbida in cui era entrato il terrorismo russo, contaminato da intrighi e provocazioni

della polizia politica russa, oltre che degradato a eccessi estremistici, dopo il periodo «eroico», per quanto pur sempre criminoso, iniziale. Nel terrorismo avveniva una «mutazione» foriera di una sua ulteriore trasformazione in eccidio.

Controverso e contrastato ai suoi tempi, Pëtr Stolypin resta oggetto di valutazioni diverse anche negli studi storici, benché ormai il valore della sua figura e della sua politica sia generalmente riconosciuto secondo un più equo ed equilibrato giudizio. La sua lotta contro l'eversione fu dura³⁰, come dura, del resto, fu l'azione eversiva e terroristica. Ma la «pacificazione» del paese comportava, per lui, non una restaurazione, bensì un programma di riforme profonde che avrebbero dovuto rimuovere le cause della rivolta: «le riforme al tempo della rivoluzione sono necessarie poiché la rivoluzione è stata generata per lo più da difetti dell'ordinamento interno. Se ci si occupa esclusivamente della lotta contro la rivoluzione, nel migliore dei casi se ne eliminano le conseguenze, ma non la causa: cureremo la piaga, ma il sangue infetto genererà nuove lacerazioni». Il piano di riforme fu espresso con altrettanta chiarezza: «La nostra patria, trasformata per volere del Monarca, deve diventare uno Stato di diritto poiché, finché la legge scritta non determinerà e proteggerà i diritti dei singoli sudditi russi, questi diritti, come i doveri, si troveranno a dipendere dall'interpretazione e dall'arbitrio di singole persone, cioè non saranno saldamente stabiliti»³¹.

L'idea centrale del programma in cui Stolypin impegnò intelligenza e passione, oltre al talento oratorio che lo imponeva nelle battaglie parlamentari (alla Duma), era una riforma agraria, base e premessa di quella istituzionale, che garantisse al contadino la proprietà individuale della terra, creando il terreno sociale su cui soltanto potevano fiorire le libertà civili, elevando il benessere della popolazione: «Finché il contadino è povero, finché non detiene la proprietà terriera personale, finché si trova forzatamente nella morsa della comune agricola (*obščina*), egli resta uno schiavo e nessuna legge scritta gli darà i beni della libertà civile. Per godere di questi beni è necessaria infatti una certa, sia pur minima, dose di indipendenza. Mi vengono in mente, signori, le parole del nostro grande scrittore Dostoevskij, secondo cui "il denaro è la libertà coniata". Perciò il Governo non poteva non andare incontro, non poteva non dare soddisfazione a questo sentimento, innato in ogni uomo e quindi anche nel nostro contadino, di proprietà

personale»³². Una così aperta difesa della proprietà privata come cellula della libertà civile andava contro l'organizzazione tradizionale della vita contadina russa, sopravvissuta anche alle riforme del 1861, fondata sulla comune agricola, cara agli slavofili, che vi vedevano la prova della superiorità morale del popolo russo sull'Occidente individualista, e ai populist, che vi vedevano la premessa della futura società socialista.

Monarchico costituzionalista e nazionalista riformatore, Stolypin riusciva invisibile agli opposti schieramenti, senza riscuotere particolari simpatie da parte dello zar, di cui egli si sentiva un fedelissimo servitore, e al quale era più vicina una figura come quella di Rasputin che non quella di quel politico che, per la difesa della monarchia, ne riteneva necessario un pur limitato ammodernamento e, contro le pretese della destra estrema, dichiarava irreale una restaurazione del potere autocratico assoluto: un'idea che, a suo dire, era una provocazione a pro di una nuova esplosione rivoluzionaria.

Quanto al campo opposto, che andava dall'estrema sinistra (terrorista) alla sinistra moderata (liberale), senza entrare in un'analisi delle varie posizioni, basta il giudizio significativo e tipico del futuro assassino di Stolypin, Bogrov, le cui posizioni oscillavano tra gli anarchici comunisti e i socialisti rivoluzionari. Al padre e al fratello maggiore, critici verso la politica repressiva di Stolypin, ma ben disposti verso la sua azione riformatrice, egli obiettava che proprio per questa ultima ragione egli era il politico più pericoloso per la Russia: «tutte le sue riforme erano giuste e utili in particolare, ma non avrebbero portato a quei profondi cambiamenti, e a quella completa e decisa svolta, se non a un vero e proprio rivolgimento, di cui aveva bisogno la Russia: anzi egli lo avrebbe soltanto frenato»³³. Si tratta di un ragionamento ineccepibile dal punto di vista di un programma rivoluzionario radicale, basato sul «tanto peggio, tanto meglio», un «meglio» che nella Russia di allora era ostacolato e osteggiato dalle forze politiche, sociali, culturali d'opposizione, oltre al fatto che imminente era la bufera di una guerra che avrebbe mutato radicalmente la situazione. Stolypin fu una possibilità mancata di sviluppo «normale», l'ultima offerta alla Russia, una possibilità che, indipendentemente dalle sue limitatezze, fu soffocata dagli intrighi in cui venne avvolta alla corte dello zar e nella polizia politica, l'*ochrana*, che con i suoi agenti era entrata nel gioco torbido e sanguinoso del terrorismo per

controllarlo e neutralizzarlo, con una simbiosi carica di effetti catastrofici. Lo stesso Bogrov era diventato un collaboratore dell'*ochrana*, tutt'altro che l'unico tra i socialisti rivoluzionari, come vedremo, e tutt'altro che il più rilevante tra essi. L'attentato del 1911 contro Stolypin maturò in questo ambiente di macchinazioni oscure ed esso stesso resta oscuro, oggetto di diverse congetture. Consideriamo dapprima la torbida dinamica di quell'evento. Il 1° settembre 1911 fu per Kiev una giornata speciale. Al teatro cittadino, la sera, uno spettacolo di gala (l'opera di Nikolaj Rimskij-Korsakov *La fiaba del re Saltan*) faceva parte del programma di festeggiamenti per l'inaugurazione del monumento ad Alessandro II, il cinquantenario delle cui riforme si celebrava in quell'anno. La presenza dello zar Nicola II con l'accompagnamento del seguito e della maggior parte dei ministri, oltre che dei dignitari e delle autorità, richiedeva un particolare servizio di sicurezza, i cui preparativi erano cominciati già molto prima di quella data. La direzione generale delle misure di polizia spettava al ministro degli Interni (allora Stolypin) che, di regola, demandava la loro organizzazione, nel caso di una città diversa dalla capitale, al governatore locale. Derogando a questa regola, Stolypin, per ragioni ignote, affidò invece tale incarico al suo sostituto al ministero degli Interni, il generale Pavel Kurlov, il che non passò senza conseguenze, rendendo meno efficace il sistema di sicurezza.

Intanto a Bogrov i suoi compagni di partito, che avevano scoperto i suoi legami con la polizia, avevano posto un ultimatum: per riscattare il suo tradimento egli avrebbe dovuto compiere un attentato contro un dirigente della polizia, e la vittima da loro indicata era il capo dell'*ochrana* di Kiev. Bogrov era troppo ambizioso per impegnarsi in un'azione contro un personaggio di così scarso rilievo e decise di uccidere, invece, colui che egli considerava l'uomo politico più intelligente e quindi più pericoloso per la Russia: Stolypin.

I legami con la polizia politica tornarono in questo caso assai utili a Bogrov nella preparazione dell'atto terroristico. Proprio al capo dell'*ochrana* di Kiev egli comunicò, come se si trattasse di una delazione, che si stava preparando un attentato contro Stolypin, atteso nella capitale ucraina assieme allo zar. Nessuno dubitò dell'informazione dell'«agente» Bogrov, che già altre volte aveva dato prova di preziosa collaborazione, e così il «rivoluzionario» Bogrov poté seguire indisturbato Stolypin al suo arrivo a Kiev,

perdendo però alcune occasioni di mettere in atto il suo piano. Finalmente il 1° settembre Bogrov giocò il tutto per tutto. L'ingresso al teatro, la sera della rappresentazione dell'opera di Rimskij-Korsakov, era severissimamente preclusa agli estranei, data la presenza dello zar, oltre che di ministri (tra cui Stolypin) e autorità. Solo per invito si poteva accedere alla sala e un invito Bogrov, in quanto agente fidato, riuscì eccezionalmente ad averlo dal capo dell'*ochrana* di Kiev.

Durante il secondo intervallo Stolypin, appoggiato alla balaustra della fossa dell'orchestra, stava conversando con alcune personalità. In quel momento avanzò verso di lui un giovane in frac che, tratta dalla tasca una browning, gli sparò contro due colpi. Un testimone racconta: Stolypin «sembrò non capire subito quello che era successo. Chinò il capo e guardò la sua bianca casacca che nel lato destro sotto la cassa toracica si stava già inondando di sangue. Con movimenti lenti e sicuri depose sulla balaustra il berretto e i guanti, slacciò la casacca e, vedendo il gilet tutto impregnato di sangue, fece un gesto con la mano quasi a dire: "È tutto finito". Poi si lasciò cadere pesantemente sulla poltrona e con voce chiara e netta, sentita da tutti quelli che si trovavano poco lontano da lui, disse: "Sono felice di morire per lo zar"»³⁴. Lo zar, dal suo palco, assistette alla scena, senza reagire al gesto di Stolypin che lo invitava ad allontanarsi, e in seguito non lo visitò all'ospedale, né ritenne di dover sospendere le iniziative programmate. Non sapeva di perdere il politico che aveva fatto l'estremo tentativo di salvare lui e la Russia, impresa ormai disperata come apparve chiaro pochi anni dopo con la fine orribile di Nicola II e di tutta la sua famiglia, compresi i figli minorenni, in quel disumano atto terroristico che fu l'eccidio di Ekaterinburgo compiuto dagli eredi del terrore rivoluzionario dell'inizio del secolo. Il 5 settembre Stolypin morì. Nella notte tra il 10 e 11 settembre Bogrov, condannato alla pena capitale dopo un rapido processo, fu impiccato.

Sulla morte di Stolypin sono state fatte varie congetture. Ancor oggi si parla di «enigma» del suo assassinio per le possibili implicazioni dell'*ochrana*. Ma è nella personalità del ventiquattrenne assassino, Dmitrij Bogrov, che si può trovare la soluzione del «giallo». Appartenente a una benestante famiglia ebrea di Kiev, Bogrov aveva seguito le orme del padre negli studi giuridici. A differenza delle posizioni liberali della vecchia generazione, il giovane Bogrov si era nutrito di idee radicali,

diventando membro di un gruppo anarco-comunista, anche se le sue tendenze erano piuttosto anarco-individualiste, tanto da dichiarare: «Io per me sono il partito»³⁵, convinto che un rivoluzionario dovesse agire con assoluta indipendenza da ogni controllo e direttiva. Alla fine del 1906 o all'inizio del 1907 Bogrov divenne un collaboratore dell'*ochrana*, alla quale fornì informazioni sugli ambienti eversivi. A questa decisione giunse sia perché deluso dei suoi compagni rivoluzionari, sia perché, nonostante il sostentamento familiare, bisognoso di mezzi supplementari, data la sua passione per il gioco, e i 150 rubli mensili della polizia soddisfacevano ai suoi bisogni. Ma questo non era considerato da Bogrov un tradimento dei suoi ideali, ai quali a suo modo restava fedele, e costituiva piuttosto una forma estrema di gioco d'azzardo, una ricerca di emozioni forti e di situazioni limite, propria del suo tortuoso carattere. Ecco come descrive Bogrov Iuda Grossman-Roščin, un anarchico che lo conobbe bene: «Lo ricordo così: alto, magro, sulle guance un diffuso rossore, ma non faceva l'impressione di un eccesso di salute, era piuttosto un rossore da tubercolotico [...]. Un volto immobile. Fisso in un'espressione di perplessità [...]. Sembrava che quell'uomo non conoscesse la semplice gioia, non conoscesse la "stupida" felicità, non sapesse che cosa fosse l'eccitazione della vita... Nella sua anima c'era l'autunno, qualcosa di tenebroso [...]. Lo spirito romantico di Bogrov, ammesso che di esso si possa parlare, consisteva soltanto in una sorta di protesta contro l'uggiosa quotidianità e il mortifero "squallore" che viveva in lui e lo rodeva [...]. Con Bogrov mi incontrai a Parigi. Era sempre lo stesso. Interiormente sconsolato, autunnale». Dopo essersi domandato che cosa avesse potuto spingere Bogrov a compiere l'attentato, Grossman-Roščin risponde citando queste righe di una sua lettera: «Non ho alcun interesse nella vita. Non c'è nulla, tranne un infinito numero di bistecche che mi toccherà mangiare finché sarò vivo. A condizione che il mio lavoro lo permetta. Angoscia, noia e soprattutto solitudine». E commenta: «Forse a Dmitrij Bogrov non erano venuti a noia soltanto i vani tentativi di riempire il vuoto interiore... Forse a muoverlo era anche qualcosa d'altro. Bogrov, infatti, ne sono convinto, disprezzava totalmente i padroni della scena politica, non foss'altro che perché ne conosceva perfettamente il prezzo... Forse Bogrov ha voluto, andandosene, "sbattere la porta" in modo da violare la quiete della banda ebraica e sanguinosa della reazione sghignazzante»³⁶.

Completa il ritratto di Bogrov, e chiarisce meglio il suo gesto estremo, una lettera che un suo compagno di università, M. Ljatkovskij, scrisse a un comunista, German Sandomirskij (poi diventato bolscevico e nel 1936 arrestato e finito in un lager siberiano): «Ricordo ancora una sua frase: noi (lui compreso) eravamo “l’ultima ruota del carro” e “per lo più giocavamo alla rivoluzione”, ma non facevamo la cosa principale. Gli domandai che cosa intendesse per “cosa principale”, rispose: quello per cui la gente ci apprezzerebbe e di cui tutti verrebbero a sapere...». Ljatkovskij commenta: «Egli non voleva essere un semplice manovale nella rivoluzione, non voleva essere “l’ultima ruota del carro”: a lui serviva la “cosa principale”. Per questo entrò nell’*ochrana*, per fare la “cosa principale”, per questo ha sparato, per essere apprezzato e conosciuto da tutti. Voleva la gloria, la notorietà. Non importa se la gloria di un provocatore, di un Erostrato, purché fosse gloria, e non la riabilitazione». E in conclusione: «Per lui quelli che menzionò nella sua deposizione erano “l’ultima ruota del carro”, e la sua morte con gloria per lui era più importante della sofferenza degli altri»³⁷.

A prescindere dal torbido ambiente dell’*ochrana* e degli intrighi politici e i conseguenti «enigmi» dell’attentato di Kiev, le caratteristiche psicologiche di Bogrov gettano luce su quell’atto fatale e, in particolare, su un nuovo tipo di terrorista, il cui «nichilismo» esistenziale rendeva possibile l’affiliazione alla polizia e insieme la convinzione rivoluzionaria. I commenti più penetranti che allora furono fatti sull’uccisione di Stolypin chiariscono ulteriormente questa nuova fase del terrorismo, giunto a un punto terminale prima di riprendere dopo il 1917 a un livello e in una forma di tutt’altro genere. Si tratta delle riflessioni di Pëtr Struve, pensatore e politico tra i maggiori della Russia del tempo, e di Aleksandr (Aron) Izgoev, pubblicista e intellettuale tra i più acuti, entrambi liberali (costituzional-democratici). Struve nota che «pur con tutta la apatia di larghi strati di opinione pubblica e pur con tutta l’assenza di simpatia della predominante maggioranza di tendenza liberale verso la politica del governo e del suo capo [Stolypin, *nda*], l’impressione prodotta dallo sparo del 1° settembre non lascia adito ad alcuna ambiguità. La si può caratterizzare come un senso di insopprimibile repulsione naturale»³⁸. La ragione di questa «repulsione» sta nel «colpevole dell’assassinio e non nella sua vittima», nel fatto cioè che quell’atto esecrabile non era «per

nulla legato alla vita interiore della società».

Non contava il fatto che Bogrov fosse un ebreo, «circostanza casuale», secondo Struve, ma importante era che «la società in questo caso non solo non (aveva) simpatizzato con l'assassinio, ma non lo (aveva) compreso assolutamente». Si è trattato, scrive, di un «atto tecnico», di un «avvenimento enigmatico la cui chiave è inaccessibile alla coscienza sociale. Ecco perché nella società si discute con tanto accanimento se in realtà Bogrov fosse “un agente dell'*ochrana*” o un “rivoluzionario”» (514-516). Struve giunge così alla parte centrale della sua riflessione: la società è incapace di capire un «rivoluzionario» come Bogrov, ma resta il fatto che «è nato un nuovo tipo di rivoluzionario. Egli è stato preparato - in modo inavvertito per la società e per ognuno di noi - negli anni prerivoluzionari [anteriori alla rivoluzione del 1905, *nda*] ed è nato nel 1905-06. Il “massimalismo” ha significato la fusione del “rivoluzionario” col “bandito”, la liberazione della psiche rivoluzionaria da ogni freno morale. Ma il “banditismo” alla fin fine è soltanto un mezzo. Il rivolgimento psichico è andato più in profondo dell'assoluta assenza di scrupoli nella scelta dei mezzi, nella rivoluzione è irrotta una corrente di godimento della vita e di caccia ai piaceri, nutrita da stati d'animo “superomistici” nello stile di un Przybyszewski banalizzato e trivializzato» (516). Per questo nel caso dell'attentato di Kiev la società «non ha sentito nulla di suo»: «qui la “rivoluzione” è svanita come movimento sociale e si è trasformata in un'avventura puramente personale di moderni superuomini» (517).

Izgoev, nella sua ampia analisi della oscura collusione tra rivoluzione e *ochrana*, che rende il caso di Bogrov tutt'altro che unico, parla anche lui del nuovo tipo di terrorista che chiama «lo sportivo del terrore» (525): «È un avventuriero, uno sportivo che intraprende una strada dalla quale non c'è ritorno e a sangue freddo, con un totale disprezzo per la propria come per l'altrui vita finisce la sua esistenza, oppure un suicida mascherato che per una determinata ragione sacrifica la sua vita in uno slancio di eucaristica disperazione o alla caccia di una gloria da Erostrato» (529). È un terrorista nutrito di cultura «decadente» o animato da impulsi suicidi non meno che omicidi, il cui nichilismo esistenziale è diverso da quello ideale dei primi terroristi russi e si manifesta in psicologie contorte e convulse che ricordano certi «demoni» dostoevskiani. L'uso che la polizia politica russa cominciò a fare di

agenti infiltrati nelle organizzazioni terroristiche per combattere dall'interno attraverso lo spionaggio e la prevenzione, secondo una prassi diffusa in tutte le polizie, ma in Russia in dimensioni quantitative proporzionate al carattere di massa del terrorismo locale e con metodi specularmente affini a quelli dei terroristi (l'assassinio), tutto questo creava una nuova situazione anche per il terrorismo rivoluzionario, degradato spesso a pura e semplice criminalità. Era in corso una guerra tra due poteri, lo Stato e l'anti-Stato, con innumerevoli vittime dall'una e dall'altra parte: lo Stato autocratico troppo lentamente evolveva verso una riforma che lo trasformasse in uno Stato di diritto e l'antiStato rivoluzionario faceva valere i suoi diritti ostacolando tale evoluzione tanto quanto facevano i suoi nemici reazionari interni allo Stato. Alla fine l'antiStato era destinato a vincere, creando uno Stato ancora più autocratico, totalitario, contrariamente agli ideali del terrorismo rivoluzionario³⁹.

In una lettera datata 6 aprile 1893 e inviata dalla Germania, da Karlsruhe, alla Direzione della gendarmeria di Rostov-sul-Don, l'anonimo mittente dichiarava: «Ho l'onore di informare la Direzione della gendarmeria che a Rostov-sul-Don c'è un circolo di operai socialisti, guidata da alcuni intellettuali, dei quali i signori Fridman Dimitrij e Alabyšev Vasilij sono in contatto epistolare con un locale circolo di Karlsruhe di rivoluzionari che hanno lo scopo di organizzare le forze rivoluzionarie sia all'estero sia in Russia, per il che da qui inviano a Rostov-sul-Don la traduzione del libro di Kautsky *Il programma del partito socialdemocratico* [...]. Se le mie informazioni Vi saranno necessarie in futuro, non mi rifiuterò di comunicarle. Vostro devotissimo, sempre a Vostra disposizione, V. Sch. (poste restante)»⁴⁰.

Quattro giorni più tardi un'altra lettera, sempre anonima, dello stesso tenore era inviata, da Karlsruhe, al direttore del Dipartimento di polizia di Pietroburgo, con la richiesta, nel caso il destinatario fosse interessato, di rispondere fermo posta alle iniziali «W. Sch.». Benché le notizie sui legami tra i due circoli rivoluzionari tedesco e russo non fossero rilevanti, la polizia zarista non trascurò quell'occasione e in una successiva lettera l'aspirante spia già specificava le condizioni della sua collaborazione: «1) il mio nome deve essere noto soltanto a chi è in contatto epistolare con me, altrimenti può essere conosciuto anche qui, il che sarebbe d'impedimento all'impresa e 2) devo ricevere un compenso mensile

non inferiore a 50 rubli»⁴¹. Intanto la gendarmeria di Rostov in base a un'analisi calligrafica era riuscita a scoprire l'autore della proposta: si trattava di Evno Azef, nato nel 1869 da una povera famiglia ebrea, che da poco aveva finito gli studi medi nel ginnasio della città e poi si era iscritto al Politecnico di Karlsruhe, Facoltà di ingegneria. Si sapeva anche che Azef non aveva un passato ineccepibile: si era infatti appropriato di una somma di 800 rubli, ricavata dalla vendita di merce affidatagli da un mercante, al quale non aveva versato il dovuto. Quei soldi gli erano serviti per recarsi in Germania e sistemarsi in un primo periodo. Poi il bisogno di mezzi lo spinse a offrire i suoi servigi alla polizia.

Si creava una situazione che poteva sembrare banale, una delle tante con cui l'*ochrana*, come ogni polizia, arruolava informatori negli ambienti sovversivi. Ma in realtà allora prendeva forma qualcosa di estremamente più rilevante: una collaborazione, dapprima nel corso di sei anni dall'estero, poi in Russia fino al 1908, tra la polizia zarista e quello che diventò uno dei maggiori e più popolari e stimati dirigenti del Partito dei socialisti rivoluzionari e, in particolare, della loro organizzazione di combattimento che attuava gli attentati terroristici. Per questo lo smascheramento finale di Azef diventò un evento politico clamoroso che lasciò una traccia profonda nel suo partito, ma anche nell'opinione pubblica in Russia e persino all'estero. Non si trattava certo dell'unico caso di un agente della polizia operante nelle organizzazioni rivoluzionarie e poi smascherato, ma il «caso Azef» li superava tutti per il ruolo dirigente e la reputazione altissima che tra i suoi compagni rivoluzionari Azef si era guadagnato, tanto che a lungo gli esponenti dei socialisti rivoluzionari si rifiutarono di credere alle accuse mosse contro di lui e a stento alla fine si ricredettero di fronte a prove inconfutabili. Il nome stesso di Azef divenne sinonimo di traditore diabolicamente perfido e tenebroso⁴². C'era poi la personalità di Azef, torbida e sfuggente: quale era stato il movente del suo lungo tradimento? E da che parte stava la sua «anima», se di essa si poteva parlare: da quella della polizia, alla quale prestava un servizio prezioso e per questo sempre più apprezzato e sempre meglio remunerato (passando dai 50 rubli mensili ad almeno 1.000) o dalla parte dei rivoluzionari terroristi, per il quale era un collaboratore, anzi un dirigente stimato e ammirato per le sue non comuni capacità (e anche ben retribuito, poiché nelle sue leste mani si trovava la pingue cassa dell'organizzazione di combattimento)? E

come Azef, una volta scoperto il doppio gioco, giustificò il suo operato e trascorse gli ultimi anni della sua incredibile esistenza di terrorista e antiterrorista?

L'atto più clamoroso, al quale Azef partecipò non come «bombista» (non fu mai questo il suo ruolo) ma come organizzatore, fu quello contro il ministro degli Interni Vjačeslav Pleve. Dopo il rientro in Russia dalla Germania Azef era riuscito a entrare nei circoli rivoluzionari neopopulisti e neoterroristi, occupando in essi un posto centrale che gli permise di svolgere un'importante attività di unificazione dei vari gruppi sparsi, facendoli confluire nel nuovo Partito dei socialisti rivoluzionari e trovandosi accanto ai suoi capi politici come Viktor Černov e in particolare Grigorij Geršuni, che era alla testa dell'organizzazione terrorista del partito. Di quest'ultima nel 1903, dopo l'arresto di Geršuni, Azef divenne il dirigente. La preda più ambita dei terroristi era il ministro degli Interni Pleve, odiato dai rivoluzionari, che ben ricordavano la parte da lui svolta nella liquidazione della Volontà del popolo, e non amato dai liberali, che in lui vedevano il maggior ostacolo a una politica di riforme. Il ruolo svolto da Azef nella preparazione dell'attentato fu abilissimo: da una parte ne dirigeva l'organizzazione, dall'altra, nelle sue comunicazioni alla polizia, dava informazioni ambigue in modo da prestare i suoi servizi e nello stesso tempo da non dare all'*ochrana* la possibilità di operare con una tale cognizione di causa da far sospettare i rivoluzionari che tra loro ci fosse un delatore.

Dopo alcuni tentativi falliti, venne il giorno dell'atto finale. A Pietroburgo l'avanguardia dei terroristi aveva preso in affitto, come base per l'osservazione e i preparativi, un lussuoso appartamento nel centro della città. In quel gruppo la personalità più eminente e brillante era Boris Savinkov, la figura intellettualmente più vivace del terrorismo russo novecentesco. Come Azef aveva insegnato e lui stesso praticato, non si doveva badare a spese e i terroristi vivevano da gran signori: Savinkov si faceva passare per un ricco inglese e, pur non conoscendo una parola in quella lingua (oltre al russo, parlava polacco e francese) poté registrare il suo passaporto alla polizia e, prima di entrare in Russia, ottenne il visto del consolato russo⁴³. Con lui, come sua amante, viveva nell'appartamento la bella Dora Brilliant, figlia di un ricco mercante ebreo che da ragazza aveva lasciato la famiglia per darsi al movimento rivoluzionario⁴⁴. La coppia aveva a sua disposizione un «servo» e

una «cuoca», entrambi, naturalmente, rivoluzionari di professione, mentre altri svolgevano un accurato lavoro di osservazione sul percorso abituale di Pleve quando si recava per il suo rapporto dallo zar (tra questi ultimi il più abile era Kaljaev, un'altra figura di rivoluzionario di forte rilievo). Il mattino del 15 luglio 1904, una limpida giornata di sole, all'apparire, nell'ora prevista, della carrozza di Pleve un terrorista (Egor Sazonov) le si slanciò incontro. Attraverso il vetro della portiera egli vide come il ministro, accortosi di lui, si gettò indietro in un istintivo, quanto inutile tentativo di ripararsi. Proprio contro il vetro, sfondandolo, urtò la bomba. Uno scoppio. Pleve morì e con lui il cocchiere e i cavalli. Scrive un testimone, Sergej Minclov: «In mezzo al selciato di fronte all'ingresso dell'albergo [l'albergo Varsavia, *nda*] giacevano frammenti sparsi della carrozza, i cuscini del sedile ridotti a brandelli e un berretto insanguinato; non erano ancora stati portati via; sulle pietre rosseggiavano macchie di sangue. L'enorme edificio a più piani, dove si trova l'albergo, non aveva più i vetri; anche nelle case di fronte e accanto i vetri erano infranti... Il ministro era rimasto al suo posto in un aspetto terribilmente deturpato, con la parte inferiore del volto strappata via; era uno spettacolo orrendo. Sul corpo era stato gettato un cappotto»⁴⁵. Ma, a parte lo «spettacolo orrendo», non del tutto inconsueto ormai per Pietroburgo e la Russia, la morte di Pleve, è ancora Minclov che lo attesta, provocò tra il pubblico non «commozione», ma «curiosità». Effettivamente, se tra i socialisti rivoluzionari il felice esito dell'attentato suscitò esultanza non soltanto perché uno dei loro obiettivi principali era stato raggiunto, ma anche perché il prestigio del loro partito ne usciva estremamente rafforzato e, in particolare, all'interno del partito, il prestigio di Azef, al quale era attribuito il merito del successo dell'operazione, la morte di Pleve in generale non suscitò né rimpianto né riprovazione, anzi fu accolta da molti, anche nelle alte sfere, con un senso di sollievo. L'attentato, che era costato al partito 30 mila rubli⁴⁶, portò poi alle casse dell'organizzazione di combattimento «numerosi contributi finanziari» da parte di sostenitori anche facoltosi che offrivano il loro appoggio per l'organizzazione del «lavoro terroristico».

Lo straordinario doppio gioco di Azef, catafratto dall'enorme prestigio di cui godeva tra i suoi compagni che lo consideravano un eroico dirigente della loro Organizzazione di combattimento, sarebbe continuato ancora a lungo, se non fosse stato per

l'accortezza e la tenacia di Vladimir Burcev, un rivoluzionario populista fautore della tattica terroristica, indipendente dai partiti, anche da quello dei socialisti rivoluzionari, ai cui dirigenti era però legato da rapporti di amicizia e fiducia. Dopo un lungo periodo di esilio (dal 1889) in Europa occidentale, alla fine del 1905 Burcev poté tornare in Russia, dove cominciò a svolgere un'attività politica e culturale⁴⁷ che si concentrò nella pubblicazione di una rivista storica dedicata al movimento rivoluzionario: «Byloe» (Il passato). Nella cronaca dello smascheramento di Azef⁴⁸, Burcev racconta che un giorno di maggio del 1906 alla redazione della rivista si presentò un giovane che chiese di parlare con lui privatamente per una questione importante. Il giovane, di nome Bakaj, disse a Burcev di lavorare al dipartimento di polizia nella sezione politica (*l'ochrana*), ma di essere per le sue convinzioni un socialista rivoluzionario. Lo scopo della visita era quello di offrire la sua collaborazione per rendersi utile al movimento democratico. Nel corso dei loro incontri Burcev apprese da Bakaj che uno dei maggiori informatori dell'*ochrana* era un dirigente dei socialisti rivoluzionari coperto, al dipartimento di polizia, col nomignolo «Raskin».

Per Burcev divenne un punto d'onore scoprire, e poi denunciare, quel traditore («provocatore», come generalmente si diceva allora), della cui attività Bakaj aveva dato prove inconfutabili. Nessun dirigente del Partito dei socialisti rivoluzionari gli sembrava capace di svolgere un ruolo come quello attribuito a «Raskin». Finché un giorno Burcev, che sapeva di essere sotto il controllo della polizia, durante una passeggiata vide due persone a lui note a bordo di una carrozza d'affitto: Azef e sua moglie. Di Azef Burcev sapeva che era il capo dell'Organizzazione di combattimento e quindi forse il più pericoloso dei rivoluzionari russi, mentre della moglie, una semplice socialista estranea all'attività cospirativa, aveva una conoscenza personale. Egli fu preso dal terrore: «Mi rendevo perfettamente conto del fatto che se ero pedinato e alla moglie di Azef fosse venuta l'idea di salutarmi, il nostro incontro avrebbe potuto avere, naturalmente, un esito fatale» (193-194). Tutto però si concluse felicemente: la moglie di Azef non lo salutò e Burcev continuò la sua passeggiata. Ma dentro di lui cominciò un lavoro mentale: «Se io da lontano avevo visto Azef e con tanta facilità lo avevo riconosciuto, come era possibile che gli sbirri, che naturalmente lo conoscevano in volto, non lo avessero riconosciuto, quando così apertamente veniva a Pietroburgo?» (194). Quella prima intuizione,

dopo tormentose riflessioni, arrivò a una inattesa conclusione: «Un giorno, inaspettatamente per me stesso, mi posi la domanda: ma non sarà mica lui quel Raskin? Ma questa supposizione mi parve allora così mostruosamente assurda che rimasi atterrito da quell'idea. Sapevo bene che Azef era il capo dell'Organizzazione di combattimento e l'organizzatore delle uccisioni di Pleve, del granduca Sergio, eccetera, e cercavo persino di non soffermarmi su quella supposizione. Eppure da allora non potei liberarmi da quella idea che come una fissazione ossessiva mi perseguitava ovunque» (195).

L'idea ossessiva divenne sempre più una certezza e nel maggio 1908 Burcev dichiarò ufficialmente al Comitato centrale del Partito dei socialisti rivoluzionari che Azef era un collaboratore della polizia, accusa che, benché basata su solidi fondamenti, i dirigenti del partito si rifiutarono di prendere in considerazione, sdegnati contro chi osava muoverla. Ma Burcev non desistette e andò accumulando nuove prove fino a quella decisiva che ottenne nel corso di un incontro con Aleksej Lopuchin, che era stato il direttore del dipartimento di polizia al tempo in cui ministro degli Interni era Pleve. Uomo di idee liberali e di fine intelligenza, Lopuchin si rendeva conto della serietà della situazione in Russia e delle possibilità di successo che avevano le forze rivoluzionarie e alla fine, durante la rivoluzione del 1905, abbandonò ogni attività governativa, stanco e deluso. Con Lopuchin Burcev cercò un abboccamento che riuscì a realizzare quando seppe da un comune conoscente che l'ex direttore del dipartimento di polizia si sarebbe trasferito in treno da Colonia a Berlino all'inizio di settembre 1908. Burcev si recò a Colonia e alla stazione attese il suo uomo. Poi, sul treno, entrò nel coupé di Lopuchin e tra i due cominciò una lunga conversazione, durata sei ore, che costituisce uno dei capitoli più interessanti della cronaca di Burcev *Come ho smascherato Azef*. Qui basterà dire che Lopuchin fece il nome di Azef. Non ci poteva essere prova più decisiva. I socialisti rivoluzionari dovettero rinunciare al rifiuto di prendere persino in considerazione il sospetto che Azef fosse un informatore della polizia e, andando incontro al grande discredito che una simile accusa, tanto più se provata, avrebbe gettato sulla loro attività e sull'intero partito, il 26 dicembre 1908 furono costretti ad ammettere pubblicamente per bocca del loro Comitato centrale che Azef aveva lavorato per l'*ochrana*. La sensazione, anzi lo scandalo fu enorme e ancora ci fu chi si rifiutò di

credere. Nello sconcerto e nello scompiglio generale Azef riuscì a eclissarsi, fuggendo all'estero sotto falso nome.

Tozzo, massiccio, il volto come enfiato, il labbro inferiore sporgente, l'espressione impenetrabile, lo sguardo sfuggente, Azef aveva un aspetto tutt'altro che attraente, ma si imponeva per la sua sicurezza e pacatezza. In una lettera del 13 aprile 1909 alla moglie, che chiede il divorzio dopo lo smascheramento del marito da lei ritenuto un esemplare rivoluzionario, Azef cercò di difendere la propria immagine di militante: «Ti dico e giuro sui miei figli a me cari, sulla loro vita, sulla mia vita e sulla tua, su tutto ciò che per me è caro e sacro che per tutto il tempo ho agito come un rivoluzionario e soltanto come un rivoluzionario, senza mai badare a me stesso e ai miei interessi. Evoca nella tua memoria tutta la mia persona, tutta la mia vita che tu hai conosciuto e osservato nel corso di 14 anni e credimi che io non mento e non giurerei sui miei figli e che tutto ciò che ho fatto, l'ho fatto con la gioia di un rivoluzionario. Ho commesso un solo errore che è risultato fatale»⁴⁹. In una lettera successiva (14 giugno) ribadisce e spiega: «Sì, ho commesso un imperdonabile errore tanto tempo fa e, a dire il vero, da un pezzo avrei potuto togliermi questa macchia obbrobriosa, se a un certo momento fossi andato dai compagni e avessi detto: sì, le cose stanno così, però mi sono riscattato col mio lavoro, questo e quest'altro, giudicatemi voi. Non lo ho fatto. Perché? È difficile, adesso, naturalmente, dire con assoluta esattezza perché non lo ho fatto 4 o 5 anni fa quando questo era così favorevole per me. Molte ne sono state le cause. Il desiderio di fare sempre di più. Avevo un alto concetto di me e tutti lo avevano di me come militante. Lasciare il lavoro mi sembrava che avrebbe arrecato un danno, e grande, alla causa alla quale ero dedito con tutta l'anima e con tutto il corpo (adesso nessuno può crederci, e forse possono persino riderne, ma le cose stavano così). Come posso dimostrarlo ora!»⁵⁰.

Nell'agosto 1912, in un caffè a Francoforte Burcev, avido di nuove informazioni sui segreti dell'*ochrana*, riuscì ad avere un incontro con Azef, che aveva accettato quell'abboccamento per lui rischioso nella speranza di convincere i suoi ex compagni che era pronto a presentarsi di fronte a un loro tribunale e anche di ammorbidire l'atteggiamento della moglie (che nel 1913, cambiato il cognome, emigrò in America) e di avere da lei il permesso di rivedere i figli (il maggiore dei quali, quando seppe chi in realtà era suo padre, tentò di impiccarsi). Nel corso di una lunga

conversazione Azef usò a proprio favore un argomento analogo a quello esposto nella lettera sopra citata per ribadire la sua immagine di rivoluzionario: come scrive Burcev, Azef «si compiacceva di sé e come se tenesse in mano una bilancia stabiliva da che parte pendeva uno dei piatti: ciò che aveva dato all'*ochrana* e ciò che aveva dato ai rivoluzionari. In simili momenti la amoralità di Azef si delineava per me con particolare chiarezza. Egli evidentemente non capiva affatto che un simile soppesamento era inammissibile e che il tradimento non si giustificava con alcuna considerazione»⁵¹.

In tutto ciò si può vedere una forma di cinismo estremo, inaccettabile per l'onesto Burcev, o un tentativo di ammansire la moglie, ma forse, a suo modo, Azef era sincero nel considerarsi un «rivoluzionario» piuttosto che un «reazionario»: era un avventuriero della rivoluzione, il protagonista di un doppio gioco senza uguali, di cui egli si permetteva di misurare il pro e il contro con lo spirito di un provetto attore e di uno spericolato amatore del rischio e dell'azzardo, senza alcun saldo principio che lo guidasse. O forse un principio in lui ci poteva essere stato, quando all'inizio della carriera, spinto dal bisogno, aveva offerto i suoi servigi alla polizia: da una parte, in lui ebreo, benché sradicato, doveva albergare un'avversione per l'antisemitismo dei suoi «padroni», mentre i suoi compagni rivoluzionari dovevano meritare le sue simpatie perché, spesso ebrei come lui, erano puri di questo «peccato». Ma forse il segreto della personalità di Azef, uomo che amava e non si negava i godimenti della vita, dal gioco alle donne, non si svela in alcuna considerazione d'ordine ideale. Quando nel 1918 morì a Berlino, dopo aver trascorso in Europa vari anni di spensierata agiatezza grazie ai soldi accumulati durante la militanza rivoluzionaria e il servizio poliziesco e dopo un breve periodo di ristrettezza per un tracollo finanziario dovuto alla situazione bellica, la giovane tedesca, una bella ex cantante di un caffè di Pietroburgo, con la quale conviveva, sulla sua tomba, per evitare che il suo nome, così famigerato, potesse creare sgradevoli complicazioni, dato che accanto erano sepolti altri russi, fece scrivere soltanto il numero del posto: 446. Per Evno Azef non si poteva trovare una indicazione migliore: una nuda cifra per quel vuoto tenebroso che in vita egli aveva portato dentro di sé.

Come *I demoni* di Dostoevskij sono l'opera non solo letteraria che più a fondo penetra nelle latebre del nichilismo terroristico russo ottocentesco, cogliendone i potenziali sviluppi futuri, così il romanzo di Andrej Belyj *Pietroburgo* (*Peterburg*) meglio di ogni altra opera rende l'atmosfera del terrorismo nichilistico russo nella sua fase novecentesca, alla vigilia della catastrofe rivoluzionaria. Non si tratta di opere «illustrative», che possano essere lette in un angusto senso documentario: entrambe riflettono la potente visione metafisica dei loro autori con tutte le profonde loro differenze artistiche che rendono il romanzo di Dostoevskij insuperabile per forza poetica e profetica, pur restando il romanzo di Belyj uno dei maggiori del Novecento russo ed europeo. A distinguere le sue opere è, inoltre, il fatto che se Nietzsche era stato un lettore di Dostoevskij e anche dai *Demoni* aveva tratto forti stimoli per la sua riflessione sulla crisi della civiltà europea, Belyj fu un lettore di Nietzsche e nelle sue opere trovò alimento per la sua formazione spirituale. Si aggiunga che Dostoevskij era uno dei momenti centrali di quella letteratura russa «classica» che, iniziata con Puškin, per Belyj costituiva una tradizione ormai compiuta, alla quale egli si riferiva come a una fonte essenziale di ispirazione, in una temperie culturale nuova, quella novecentesca (nel caso suo, simbolista), così come nuova era la situazione storica in cui egli si trovava. *Pietroburgo* conclude un ciclo storico e letterario, quello che si suole chiamare «pietroburghese», aperto da Puškin, in particolare col suo *Cavaliere di bronzo* (*Mednyj vsadnik*), proseguito da Gogol' soprattutto con racconti come *La prospettiva Nevskij* (*Nevskij prospekt*) e *Le memorie di un pazzo* (*Zapiski sumasšedšego*) e culminato nei romanzi di Dostoevskij, in *Delitto e castigo* (*Prestuplenie i nakazanie*), ma anche in opere non ambientate nella capitale russa come *I demoni*⁵². Belyj, anche con l'apporto di Nietzsche, in *Pietroburgo* riflette sulla realtà storica dell'inizio del secolo, e su quel suo fenomeno centrale che è il terrorismo, ripensando l'intera letteratura «pietroburghese» di Puškin, Gogol' e Dostoevskij: tutti sono presenti nel romanzo in modo esplicito (per quel che riguarda Puškin e il suo *Cavaliere di bronzo*) o come indiretti riferimenti di una visione della Russia in quanto parte paradossale dell'Europa, nella cui civiltà l'impero degli zar è entrato tardi, con Pietro il Grande, e ora, tra Otto e Novecento, partecipa a

quella crisi dell'Occidente, di cui Nietzsche è stato uno dei sismografi e degli analitici più sensibili e sottili.

La storia narrativa in *Pietroburgo* è assai semplice. Un alto dignitario dell'impero, Apollon Apollonovič Ableuchov, diventa bersaglio di un attentato: in una scatola di sardine, collocata nel suo palazzo, c'è una potente bomba a orologeria. A farsi strumento dell'attentato è il figlio del senatore, Nikolaj, studioso di filosofia e in particolare di Kant, strumento in parte inconsapevole poiché dapprima non è al corrente della trama omicida, ma nel profondo corresponsabile perché collabora con l'organizzazione rivoluzionaria che vuole eliminare l'inviso senatore e perché è legato al padre da un edipico rapporto di amore-odio che lo rende inconsciamente un potenziale parricida (la madre, novella Anna Karenina, ha abbandonato la casa per un'avventura infelice con un cantante italiano, ma farà ritorno in famiglia alla fine del romanzo, accolta dal decrepito e arido marito, copia del burocrate Karenin, consorte di Anna nel romanzo di Tolstoj). Almeno due altri personaggi vanno ricordati: lo studente rivoluzionario Dudkin, compagno del giovane Ableuchov, anche lui strumento nelle mani di un dirigente dell'organizzazione sovversiva, Lippančenko, il cui prototipo reale è Azef, al pari di costui collaboratore della polizia e militante rivoluzionario, ma, a differenza di Azef, destinato a una grama fine: sarà ucciso ferocemente dall'«idealista» Dudkin.

La storia narrata da Belyj è più ricca di figure e situazioni di questa scheletrica trama, ma resta, per così dire, incorporea, priva della drammatica densità che nei *Demoni* rendeva la città di provincia, sede della vicenda, realisticamente «materiale» in tutti gli ambienti e personaggi e insieme metafisicamente simbolica, quasi nelle concrete figure dei protagonisti si svolgesse una misterica rappresentazione. In Belyj tutto è irreali, fantasmagorico, spettrale, a partire dalla città, Pietroburgo, che non ha una topografia precisa, ma è organizzata secondo una gerarchia di spazi schematica e astratta: il centro, in cui risiede Ableuchov quale quintessenza del potere, e la periferia, dove si annida l'antipotere, la massa proletaria in cui cova la rivolta e si annoda la congiura. Pietroburgo, irreali e surreale, diventa un'entità evanescente, prossima a svanire nel nulla, due secoli dopo la sua trionfale fondazione sugli acquitrini della foce della Neva.

Ableuchov padre è il portatore estremo dell'ideale del fondatore della capitale dell'Impero, della sua volontà di europeizzare una

terra sconfinata piena di spirito asiatico, di razionalizzare un'energia elementare renitente a ogni norma, di soffocare l'istinto anarchico di una popolazione paganamente cristiana e passivamente ribelle. Ableuchov è però l'espressione di una razionalità degenerata in un razionalismo burocratico e di una visione schematicamente «geometrica» della realtà, il cui simbolo è il «cubo» della carrozza che lo porta giornalmente dal suo palazzo attraverso il rettilineo delle «prospettive» al suo dicastero. Il suo stesso nome Apollon, ribadito dal patronimico Appollonovič, è il simbolo degradato di quell'ideale «apollineo» di armonia e regolarità che ha ispirato la Pietroburgo neoclassica settecentesca, ora accerchiata dalla ribollente energia dionisiaca, per il momento contenuta e repressa, di un'eversione, di cui si fa portatore il suo stesso figlio, sia pure nelle forme ridotte di un «ribelle» all'interno del ceto di potere, mentre è scatenata nel mondo torbido dei terroristi.

Se Dostoevskij immetteva i suoi «demoni» in un gioco di ombre e di luci che, per intensità, ricorda certe tele di Goya, Belyj crea una realtà sconnessa in piani geometrici che si combinano secondo la logica delle composizioni cubiste⁵³ e, nello stesso tempo, deforma i sembianti dei suoi personaggi con una violenza di tono espressionistico, conferendo alla narrazione il senso di un dramma cosmico e apocalittico. Pietroburgo diventa il luogo di una catastrofe non solo nazionale russa, ma universale, in Russia soltanto preannunciata, quasi la città, nata ai confini dell'Europa, fosse la capitale non di un particolare impero, ma dell'universo mondo in preda a quella crisi epocale che Dostoevskij e Nietzsche avevano presentito e preannunziato.

Si tratta di una crisi storica che investe un'intera civiltà e che il rivoluzionario «nicciano» Dudkin così ha vissuto in una fase della sua formazione: «In quel periodo gli era accaduto di sviluppare una teoria estremamente paradossale sulla necessità di distruggere la cultura perché l'epoca dell'umanesimo, esaurita dalla storia, era terminata e la storia culturale adesso ci stava davanti come un tronco marcio eroso dalle intemperie: stava per cominciare l'epoca di una sana ferinità che si apriva la via partendo dagli oscuri strati inferiori del popolo (teppismo, sfrenatezza degli apaches), dagli strati superiori dell'aristocrazia (rivolta delle arti contro le forme costituite, amore per la cultura primitiva, esotismo) e dalla borghesia stessa (le mode orientali femminili, la danza negra *cake*

walk, e così via): Aleksandr Ivanovič [Dudkin, *nda*] predicava allora la messa a fuoco delle biblioteche, delle università, dei musei; predicava anche la chiamata dei mongoli (dei quali in seguito ebbe paura). Tutti i fenomeni della modernità erano da lui divisi in due categorie: i contrassegni di una cultura ormai esaurita e una sana barbarie, costretta per un momento a celarsi sotto la maschera della raffinatezza (il fenomeno di Nietzsche e Ibsen) e sotto questa maschera a contagiare i cuori col caos già segretamente invocato nelle anime»⁵⁴. Una visione, questa, che, in parte era la stessa di Belyj: non già perché egli, come il rivoluzionario Dudkin, esaltasse la «ferinità» e la «barbarie» come esito della crisi della cultura; ma perché egli pensava, al pari di altri simbolisti, che la «cultura» europea fosse arrivata a un punto estremo di esaurimento, perdendo la sua vitalità creativa, e si fosse degradata in «civilizzazione», cioè in una costruzione meccanica, massificata, despiritualizzata, secondo una dicotomia («cultura»-«civilizzazione») che fu al centro anche della visione di Aleksandr Blok, nonché di Spengler (*Kultur-Zivilisation*)⁵⁵. Per Belyj, come per gli slavofili, Pietroburgo era il simbolo di questa metamorfosi negativa dello spirito europeo che aveva contagiato la Russia: la via di salvezza poteva essere soltanto la fine di Pietroburgo, quintessenza di una civiltà spuria, nata dalla violenza di uno zar, e la rinascita della Russia autoctona, non come antiEuropa, ma come vera Europa, continuatrice creativa della antica cultura europea, anteriore alla sua crisi. In questo senso la Pietroburgo del romanzo è il punto di intersezione di forze cosmiche, il luogo in cui si consuma la catastrofe di un'intera civiltà: il conflitto «padri e figli» e, più ampiamente, la contrapposizione «reazione-rivoluzione», «ordine-terrore», «geometria-caos» si risolve, per Belyj, superando entrambi i termini della diade e imboccando una nuova via di salvezza, come sembra fare Nikolaj Ableuchov, dopo la fine della sua avventura col fallimento dell'attentato, che in un viaggio in Egitto cerca di tornare alle fonti primigenie della sapienza e, abbandonato Kant, si dedicherà allo studio del *Libro dei morti* e alla lettura di un filosofo mistico ucraino del XVIII secolo, Skovoroda, allora riscoperto dalla cultura russa⁵⁶.

Quanto al terrorismo, nel romanzo gradatamente si rivela non solo la necrosi del potere burocratico, di cui Apollon Ableuchov è la personificazione, ma anche la sterilità del contrapposto partito terroristico, del quale Dudkin è insieme membro e vittima, mentre a

tenere le briglie dell'intrigo è l'ignobile «provocatore» Lippančenko: a scontrarsi sono due forze opposte e simili, un potere e un contropotere tenebroso e catastrofico. Il loro conflitto è visto da Belyj in una luce tragicomica e grottesca, quasi un teatro di maschere stralunate e allucinanti, come nella scena culminante, in cui Dudkin uccide il suo «capo» Lippančenko, squarciandone il corpo carnoso con una piccola forbice: «Quando al mattino entrarono, Lippančenko ormai non c'era più, ma c'era una pozza di sangue; c'era un cadavere; e c'era lì la figura di un uomo con un ghigno sul viso bianco, fuori di sé [...]: l'uomo stava a calvalcioni sul cadavere, stringendo in mano un paio di forbici; il suo braccio era proteso, e sul volto - attraverso il naso, lungo le labbra - gli strisciava la macchia di uno scarafaggio. Doveva essere impazzito»⁵⁷.

«Impazzita» era la realtà pietroburchese, russa, europea in preda al terrore e alla violenza.

3. Sacrificio e rivoluzione

UN CAVALIERE DELL'APOCALISSE

Nella storia del terrorismo russo la rivoluzione del 1905 segnò un punto di svolta. Un cambiamento avvenne nell'assetto istituzionale col Manifesto del 17 ottobre di quell'anno nel quale, sotto la pressione popolare, il potere zarista fece delle concessioni costituzionali, riconoscendo le «basi incrollabili della libertà civile» (intangibilità della persona, libertà di coscienza, parola, riunione e associazione) e la Duma come organo legislativo¹. Ma al di là di queste limitate riforme liberali, era l'atmosfera politica e culturale che mutava, sottoponendo a revisione principi prima accettati, se non addirittura consacrati. È il caso dell'intelligenza, cioè l'intellettualità progressista e radicale che aveva animato la tradizione populista, anche in quella sua forma estrema che era il terrorismo. Un evento politico-culturale di straordinaria importanza fu nel 1909 la pubblicazione di una raccolta di articoli intitolata *Pietre miliari (Vechi)*, in cui intellettuali di tendenza riformistico-liberale e di ispirazione idealistico-religiosa sottoponevano a una critica profonda e rigorosa i valori di questa intelligenza, rivelandone le deleterie carenze e auspicandone l'imminente fine con l'intento di dare vita a un nuovo tipo di intellettuale adeguato alla modernizzazione «europea» della Russia². Lo scandalo e la polemica che quel libro suscitò furono grandi. Parallelamente, all'interno del terrorismo rivoluzionario si verificavano cambiamenti profondi rispetto al recente passato ottocentesco che riflettevano, da una parte, la nuova sensibilità culturale diffusa, in particolare, nella letteratura «decadente» dell'inizio del secolo e, dall'altra, una vera e propria crisi della mentalità e dell'attività terroristica,

concentrata soprattutto nel Partito dei socialisti rivoluzionari, una crisi che apriva la via ad altre forme di lotta politica e ad altre forze rivoluzionarie, tra le quali l'ala di sinistra della socialdemocrazia (i bolscevichi) era destinata, un decennio più tardi, ad avere il sopravvento, affermando nuove forme di terrore, non più individuale, ma di massa.

Senza seguire nella cultura russa di quegli anni l'insieme complesso di questi cambiamenti profondi di sensibilità e mentalità, si può individuare in una singola persona la novità che, all'interno del terrorismo, anzi nel suo centro, allora emergeva. Si tratta di una personalità d'eccezione per le sue capacità politico-organizzative e per le sue qualità intellettuali e, in particolare, letterarie, che nella letteratura, oltre che nella politica, russa lasciò un segno profondo, con una vasta risonanza intellettuale: Boris Savinkov (1879-1925). Figlio di un magistrato e di una scrittrice, Savinkov, finiti gli studi ginnasiali a Varsavia, non poté ultimare quelli giuridici all'università di Pietroburgo perché espulso per la partecipazione a disordini studenteschi, e li proseguì in università tedesche. Il suo curriculum fu quello di un rivoluzionario che, dopo varie esperienze, entrò nel Partito dei socialisti rivoluzionari. Qui operò all'interno dell'Organizzazione di combattimento in stretto contatto col suo dirigente Evno Azef, ignaro del suo doppio gioco, ammirandone anzi la perizia organizzativa, la concretezza pragmatica e la fermezza d'azione. Dopo lo smascheramento di Azef, Savinkov divenne il numero uno dell'attività terroristica dei socialisti rivoluzionari, guadagnandosi un prestigio che andava oltre il suo partito e si estendeva all'ambito culturale. Qui egli riscosse l'apprezzamento, in particolare, di due letterati come il pensatore e saggista (ma anche poeta e romanziere) Dmitrij Merežkovskij e della di lui consorte, la poetessa Zinaida Gippius, figure centrali del simbolismo russo. Nella letteratura Savinkov entrò con una raccolta di poesie, ma soprattutto con un romanzo *Il cavallo pallido* (*Kon' blednyj*)³, pubblicato nel 1909, e col successivo (1914) *Ciò che non c'è stato* (*To, čego ne bylo*), entrambi firmati con lo pseudonimo V. Ropšin.

Prima di considerare la particolare figura di Savinkov terrorista come era percepita nell'ambiente rivoluzionario e la risonanza del suo primo libro, *Il cavallo pallido*, come documento della crisi del terrorismo populista, conviene completare la sua biografia che anche nella sua seconda parte non fu meno straordinaria di quella che lo vide al centro dell'organizzazione di clamorosi attentati.

Durante la prima guerra mondiale Savinkov si avvicinò alle posizioni del «padre del marxismo russo», Georgij Plechanov, condividendone le posizioni patriottiche antitedesche e antibolsceviche e accogliendo poi con favore la rivoluzione di febbraio, coronamento della lunga lotta di liberazione sostenuta per decenni dal movimento rivoluzionario e dalla sua punta estrema terrorista. Collaborò col capo del Governo provvisorio Aleksandr Kerenskij in qualità di ministro della guerra e svolgendo con successo un'opera di consolidamento dell'esercito e di rafforzamento della sua disciplina in lotta contro il disfattismo favorito dalle forze eversive bolsceviche. Per arrestare lo sfacelo interno Savinkov puntò su un intervento militare del generale Kornilov che, con le sue truppe, avrebbe dovuto, in accordo anche con Kerenskij, riportare l'ordine e rafforzare il potere nella capitale, tentativo tardivo e confuso che, anche per la renitenza e il voltafaccia di Kerenskij, fallì, facendo cadere l'estrema possibilità di difesa del Governo provvisorio dall'attacco dei bolscevichi. Dopo la vittoria di questi ultimi per Savinkov non c'era altra via che la partecipazione alla resistenza armata contro il nuovo potere e poi l'emigrazione in Europa, dove per sostenere la causa della Russia ebbe contatti con uomini di Stato, da Clemenceau a Churchill. Nel 1923 pubblicò a Parigi il romanzo *Il cavallo nero (Kon' voronoj)*. Preda ambita della polizia politica comunista (sovietica), più abile e spietata di quella zarista, Savinkov fu attirato in una trappola (gli fu fatto credere che in Russia lo attendeva come suo leader un'organizzazione clandestina antibolscevica liberal-democratica, che invece era stata «montata» apposta per ingannarlo dai «cekisti», cioè dai membri della Čekà, la polizia politica, allora detta Ghepeù), complice forse il tradimento di una donna a lui cara, e fu arrestato nel 1924 a Minsk, dove era arrivato illegalmente, e portato a Mosca alla Lubjanka. Poco dopo fu processato e condannato alla pena capitale, condanna commutata in dieci anni di detenzione. Il periodo che Savinkov trascorse in carcere è di estremo interesse, come appare dai materiali, di recente pubblicati, dell'archivio della polizia politica sovietica⁴. Il 7 maggio 1925 Savinkov morì in circostanze tuttora controverse: secondo alcuni fu ucciso dai cekisti che lo buttarono nella tromba delle scale della Lubjanka; secondo altri Savinkov si uccise gettandosi dalla finestra della stanza dell'inquirente al quinto piano dell'edificio. La seconda versione sembra la più credibile e anche quella meglio rispondente

a Savinkov stesso, alla sua vita energica e convulsa di terrorista e combattente. Prima di morire, nel settembre 1924, Savinkov ammise pubblicamente la sua sconfitta in un breve scritto intitolato *Perché ho riconosciuto il potere sovietico (Počemu ja priznal sovetskuju vlast')*⁵.

Se torniamo alla Russia che ancora lottava per un ipotetico o immaginario socialismo, prima della vittoria bolscevica, e alla forma estrema di quella lotta, il terrorismo, e quindi al Savinkov attivo nell'Organizzazione di combattimento, non c'è forse documento migliore per una definizione della sua personalità e per una comparazione tra il vecchio terrorismo populistico e quello nuovo da lui impersonato che il capitolo che a Savinkov dedica nelle sue memorie Vera Figner, famosa rivoluzionaria della Volontà del popolo. Tra lei e Savinkov ci fu un contatto di viva simpatia finché, nel 1908, i loro rapporti non si guastarono per la netta reazione negativa della Figner alla rottura di Savinkov dei suoi vincoli con la moglie. Significativa è l'affermazione della Figner che Savinkov fosse «la persona più brillante tra tutte quelle mai incontrate»⁶. Essa precisa: «Per me non era un uomo come tutti. Era enigmatico e originale, un tipo del tutto nuovo nella rivoluzione e come tale, naturalmente, mi interessava moltissimo» (189). Tra loro si accendevano discussioni sul terrorismo e la Figner ricorda che Savinkov «parlava dell'opprimente stato d'animo di chi si decide a compiere l'atto crudele di eliminare una vita umana», al che essa, dubitando della sincerità di quella confessione e sentendovi qualcosa di manierato, rispose con disarmante semplicità: «[...] Non si può andare a compiere un atto terroristico con uno sdoppiamento nell'anima. La lotta interiore è comprensibile, quando *si sta prendendo la decisione*, ma una volta che la decisione è presa, tutti i dubbi devono essere superati e lasciati alle spalle; non ci devono essere tormenti di sorta» (188). Per Savinkov, invece, questo «sdoppiamento» era tipico della psicologia del nuovo tipo di rivoluzionario terrorista.

Con chiarezza ciò si evidenzia in questo loro dialogo: «Savinkov diceva: "Andando a compiere un atto terroristico che porta la morte a colui contro il quale è diretto come anche a colui che lo esegue, una persona dà alla causa rivoluzionaria ciò che di più prezioso possiede: la propria vita". E sottolineava il valore di ciò che veniva dato, l'incommensurabilità del sacrificio di questo valore con qualsiasi altro sacrificio, con la perdita della libertà, ad esempio.

Questa sottolineatura mi stupiva ed era qualcosa di nuovo nella psicologia di un terrorista. Savinkov parlava con tanta insistenza su questo tema che io senza volerlo soppesai la differenza tra il terrorista della Volontà del popolo e il socialista rivoluzionario contemporaneo, se si considerava Savinkov un tipico rappresentante dei terroristi di questo partito. Noi sul valore della vita non facevamo disquisizioni, non ne parlavamo mai, ma andavamo a darla, o eravamo sempre pronti a darla, con semplicità, senza valutare affatto ciò che davamo o eravamo pronti a dare. Ciò sembrava così naturale!» (194).

La Figner, spiegando la differenza fra il terrorismo «integro» del suo tempo e quello «sdoppiato» del primo Novecento, lascia in ombra due momenti: il primo è che si tratta del sacrificio non soltanto del terrorista, ma anche della sua vittima, talora del tutto innocente, e il secondo è che il terrorista sacrifica la sua vita in un senso non puramente fisico, ma anche morale, come Savinkov chiarisce nel suo romanzo *Il cavallo pallido*. La Figner spiega la differenza tra i due tipi di terrorista sociologicamente, col fatto che «negli ultimi venticinque anni il livello materiale di vita del rivoluzionario si è elevato, sono cresciute le esigenze della vita per sé, è cresciuta la coscienza del valore del proprio “io” e si è fatto sentire il bisogno della vita per sé. Nel membro della Volontà del popolo che aveva fatto la propria scelta non c’era lotta interiore. “Se prendi una vita altrui, devi dare la tua in modo semplice e libero”: questo era il suo stato d’animo» (194).

Per Savinkov questa mentalità sminuiva il significato dell’atto terroristico: «Se voi non apprezzavate la vostra vita, se non ne soppesavate il valore, allora alla rivoluzione davate molto poco; voi davate soltanto ciò di cui non avevate bisogno e, si può dire, compivate un suicidio politico» (195), affermazione non priva di verità per quel che riguarda il terrorista populista ma anche quello di tipo nuovo, animato da una stessa pulsione di morte e insieme dostoevskianamente «sdoppiato». Nel caso personale di Savinkov non mancava una componente estetistico-decadente, come si vede da un’altra dichiarazione fatta alla stupita Figner: «*La morale non c’è. C’è soltanto la bellezza. E la bellezza consiste nel libero sviluppo della personalità umana, nel dispiegamento illimitato di tutto ciò che è riposto nella sua anima [...]. Quanto alla morale, si tratta di regole, di prescrizioni limitative su ciò che è *doveroso, permesso, proibito, inammissibile*. Queste parole sono imposte fin*

dalla culla all'uomo con l'educazione, l'esempio, la suggestione e gli ininterrotti influssi dell'ambiente circostante. Essi non permettono all'uomo di svilupparsi liberamente, dal proprio interno, e per tutta la vita gravano su di lui, non permettendogli di essere se stesso. Da tutto ciò che gli è imposto dal di fuori e vincola la personalità l'uomo deve liberarsi. Egli deve strappare tutte le pastoie imposte su di lui affinché *tutto* ciò che soltanto c'è nell'anima possa senza la repressione di alcunché manifestarsi interamente nella sua individualità» (190-191). Quando la Figner gli obiettò che «l'uomo si perfeziona soltanto mediante la repressione degli istinti egoistici e delle inclinazioni e passioni nocive per lui e la società», Savinkov replicò: «Se l'uomo reprimerà qualcosa dentro di sé, *si trasformerà in un sacco pieno di morte ossa*» (191).

In una lettera alla Figner (3 luglio 1907) Savinkov parla delle sue «eresie», intese come «un tentativo forse debole, non importa, di *rivoluzione dello spirito*, di lotta contro quel lato dell'«io» umano che, ho notato, in tutti, persino nei più liberi, non è libero e profondamente conservatore. Parlo proprio dello spirito, della vecchia morale, delle vecchie tradizioni, oserei dire: della vecchia *routine*. Di questa vecchia morale, di questo spirito del positivismo e del razionalismo si nutre tutta la nostra generazione. Nutrirmene io *non posso e non voglio*». Ma con la «sua generazione», cioè coi compagni di rivoluzione e di terrore, egli, diverso nei «pensieri», si trova all'unisono nell'«azione»⁷. Quei «pensieri», che in Savinkov assumevano una forma estetistico-decadente, erano propri della nuova mentalità rivoluzionaria immoralistico-volontarista, non sempre esplicita e spesso velata dallo «spirito del positivismo e del razionalismo» o paradossalmente fusa con esso.

Un'altra interessante testimonianza su Savinkov è quella di Winston Churchill che con lui ebbe diretti rapporti al tempo della resistenza antibolscevica. Dopo aver detto che Savinkov era il primo «nichilista russo» che vedeva in carne e ossa, così lo descrive: «Piccolo di statura; movimenti ridotti al minimo e fatti in silenzio e con cautela; singolari occhi grigio-verdi su un volto di un quasi mortale pallore; un parlare con voce calma, bassa, uniforme, persino monotona; innumerevoli sigarette. Le sue maniere erano a un tempo confidenziali e dignitose; un'allocuzione immediata e cerimoniosa, con una compostezza gelida, ma non raggelante; e attraverso tutto ciò il senso di una personalità inconsueta, di un velato potere tenuto rigorosamente sotto controllo»⁸.

Dopo aver delineato l'aspetto esteriore, ricco di forza d'attrazione e di enigmatica impenetrabilità, di questo «nichilista russo», Churchill così ne caratterizza il non meno complesso e sfuggente mondo interiore: «L'intera vita di Boris Savinkov era stata spesa nell'attività cospirativa. Senza una religione come quelle che le Chiese insegnano; senza una morale come quelle che gli uomini prescrivono; senza casa o paese; senza moglie o figli o persone care; senza un amico; senza paura; cacciatore e cacciato; implacabile, indomabile, solo. Eppure aveva trovato la sua consolazione. La sua esistenza era organizzata intorno a un tema. La sua vita era dedicata a una causa. Questa causa era la libertà del popolo russo. Per questa causa non c'era nulla che egli non avrebbe osato o sopportato. Non aveva neppure lo stimolo del fanatismo. Era un frutto straordinario: un terrorista per scopi limitati». Scopi che erano «un ordine politico ragionevole e illuminato» come quello parlamentare inglese, un sistema agrario come in Francia, libertà, tolleranza e solidarietà, beni che, se necessario, era pronto a ottenere «con la dinamite a costo della vita» (126). Si capisce allora che «lo Zar e Lenin gli sembravano la stessa cosa espressa in termini differenti, la stessa tirannia sotto differenti insegne, la stessa barriera sulla via della libertà russa» e nella lotta contro i due tiranni Savinkov «mostrò la saggezza di un uomo di Stato, le qualità di un comandante, il coraggio di un eroe e la resistenza di un martire» (127).

In questo ritratto, ricco di notazioni precise e insieme di ammirata idealizzazione, almeno un punto, senza che Churchill potesse saperlo, non rispondeva alla realtà: Savinkov almeno un amico assai caro lo aveva avuto, un amico che era stato suo compagno di azione terroristica, oltre al fatto che la sua «solitudine» era stata almeno alleviata dalle donne che egli aveva fatto sue. Questo amico era Ivan Kaljaev (1877-1905), un terrorista legendario, oggetto di una sorta di culto per la sua mitezza d'animo, che svolse il ruolo centrale nell'attentato in cui, il 4 febbraio 1905, a Mosca fu vittima il granduca Sergio, zio dello zar, marito della sorella della zarina, fautore di una politica estremamente reazionaria. A questo attentato, uno dei più clamorosi dell'inizio del xx secolo, e al suo «eroe», Kaljaev, conviene dedicare una particolare attenzione.

La tecnica dell'attentato fu quella solita: una bomba contro la carrozza della vittima. Ma ciò che precedette e ciò che seguì l'atto

dinamitarlo usciva dalla consuetudine. Dopo un periodo preparatorio per osservare i tragitti abitudinari del bersaglio designato, il 2 gennaio Dora Brilliant, giunta a Mosca e preso alloggio in un albergo, preparò due bombe (era esperta in questo pericoloso lavoro con gli esplosivi), alla sera incontrò Savinkov e gli consegnò gli ordigni. Questi a sua volta li portò ai due «bombisti». Uno di questi era Kaljaev, che si appostò presso l'edificio della Duma, accanto al quale il granduca doveva passare per recarsi al Teatro Bol'šoj (il secondo attentatore controllava un altro possibile percorso). Quando, poco dopo le otto, Kaljaev vide la carrozza del granduca, corse verso di essa e già stava per lanciare la bomba, ma all'ultimo momento si fermò e indietreggiò: aveva visto che nella carrozza, oltre al granduca, c'erano la moglie e due bambini, loro nipoti. L'attentato non venne compiuto e la carrozza proseguì fino all'ingresso del teatro. Savinkov nelle sue *Memorie (Vospominanija)* così racconta questo episodio, forse unico nella storia del terrorismo: «Kaljaev, dopo il suo gesto, andò da Savinkov, organizzatore dell'operazione, che attendeva poco lontano e gli disse: "Penso di aver agito giustamente: si può forse uccidere dei bambini?". Per l'agitazione non poté continuare. Capiva quanto alta fosse la posta che col suo arbitrio aveva messo in gioco, mancando quell'occasione davvero unica per l'assassinio: non solo aveva messo a repentaglio se stesso, aveva messo a repentaglio tutta l'organizzazione. Avrebbero potuto arrestarlo con la bomba in mano presso la carrozza e allora l'attentato sarebbe stato rimandato a lungo. Io gli dissi, tuttavia, che non soltanto non lo biasimavo, ma apprezzavo altamente il suo gesto»⁹.

Kaljaev pose poi il problema generale, mai sollevato all'interno dei terroristi, se «l'organizzazione avesse il diritto, uccidendo il granduca, di uccidere anche sua moglie e i suoi nipoti» (117). Ponendo in questi termini la questione, Kaljaev limitava però la generosità della sua decisione, come appare in modo evidente in ciò che aggiunse: «Kaljaev disse che se avessimo deciso di uccidere l'intera famiglia, allora nel tragitto inverso dal teatro avrebbe gettato la bomba nella carrozza, senza tener conto di chi ci fosse dentro» (117): il suo impulso generoso veniva così sminuito dall'ubbidienza all'«organizzazione», dal trasferimento della responsabilità dal piano personale a quello collettivo: il partito. Ma Savinkov si assunse lui tale responsabilità: «Io dissi la mia opinione: non ritenevo possibile un simile assassinio» (117).

L'assassinio del granduca di lì a poco riuscì, e a eseguirlo fu «il Poeta», come veniva chiamato Kaljaev, autore dei versi «decadenti», che aveva convinto Savinkov ad affidargli quel compito. Straordinarie sono le due scene dell'attentato, una dalla parte degli attentatori, l'altra da quella della moglie della vittima. La prima è Savinkov a descriverla: «Passai accanto al palazzo e alla carrozza [del granduca, *nda*] e attraverso la Porta di san Nicola [sulla piazza Rossa, *nda*] uscii sulla via Tverskaja. Avevo fissato un appuntamento con Dora Brilliant al Kuzneckij most [via centrale di Mosca, *ndr*] nella pasticceria Siou. Andavo in fretta a quell'incontro per fare in tempo a tornare al Cremlino [luogo dell'attentato, *ndr*] al momento dell'esplosione. Quando imboccai il Kuzneckij most, sentii un lontano suono soffocato, come se qualcuno avesse sparato un colpo di pistola nella via. Non ci feci caso, tanto quel suono era diverso dal rombo di un'esplosione. Nella pasticceria trovai Dora. Arrivammo in via Tverskaja e andammo in giù verso il Cremlino. In basso presso la cappella Iverskaja ci venne incontro un ragazzino che correva, senza berretto, e gridava: "Hanno ucciso il granduca, gli è saltata via la testa"» (121-122). Un complice, che si fingeva vetturino, li fece salire sulla sua slitta e confermò la notizia. Allora, continua Savinkov, «Dora si chinò verso di me e, senza essere più in grado di trattenere le lacrime, scoppiò in pianto. Tutto il suo corpo era scosso da soffocati singhiozzi. Cercai di calmarla, ma essa piangeva sempre più forte e ripeteva: "siamo stati noi a ucciderlo... Io lo ho ucciso... Io...". "Chi?, domandai, pensando che stesse parlando di Kaljaev. "Il granduca"» (122).

Intanto al Cremlino un'altra donna piangeva: la granduchessa Elizaveta Fëdorovna, moglie, ormai vedova, del granduca Sergio, il cui corpo, dilaniato dalla bomba di Kaljaev a quattro passi dalla carrozza, era sparso a brandelli sul selciato e la testa era volata via tanto lontano che non fu possibile trovarla subito. La granduchessa, che era ancora nel palazzo quando sentì lo scoppio, capì che la vittima era suo marito e si lanciò nel piazzale antistante: «Arrivata di corsa, si mise a raccogliere i resti insanguinati del consorte»¹⁰. Intorno la folla osservava indifferente lo spettacolo e la granduchessa invano implorava: «Ma non avete vergogna? Che cosa c'è da guardare? Andate via!». Ormai alla violenza terroristica la gente si era assuefatta e per di più la vittima di quell'attentato si era guadagnato un odio diffuso, per cui la sua morte non provocava cordoglio, ma persino soddisfazione.

La conclusione della vicenda non fu meno drammaticamente straordinaria. Kaljaev fu condannato a morte, ma durante la detenzione in carcere ebbe la sorpresa di ricevere la visita della granduchessa. L'episodio, raccontato dallo stesso Kaljaev, arricchì la sua leggenda di terrorista mite, già alimentata dalla sua decisione di non gettare la bomba contro la carrozza in cui c'erano degli innocenti oltre alla vittima designata. Ma anche in questo caso l'incontro commovente tra il terrorista e la vedova della sua vittima è guastato dal modo in cui Kaljaev lo visse e lo interpretò. Ecco l'inizio del suo racconto: «Il mio incontro con la granduchessa avvenne la sera del 7 febbraio nella cancelleria della prigione [...] dove mi avevano portato appositamente. Non ero stato preavvertito dell'incontro e non avevo chiesto di vedere la granduchessa. Quando essa entrò, tutta vestita di nero, col passo lento di chi è affranto dal dolore, con le lacrime agli occhi, io non la riconobbi e sulle prime supposi che fosse qualcuno degli arrestati per il confronto. "Sono sua moglie", mormorò la granduchessa, avvicinatasi a me. Io non mi alzai di fronte a lei, ed essa, lasciandosi cadere sfinita sulla sedia accanto, continuava a piangere, la testa reclinata sulle mie mani»¹¹. La granduchessa disse: «Lei deve aver molto sofferto, se si è deciso...», ma fu interrotta da Kaljaev che diede al colloquio un'impronta politica, giustificando il proprio atto come unico «mezzo di protesta contro la crudeltà del governo» e affermando che non si doveva avviare un colloquio con lui soltanto dopo che aveva commesso l'assassinio. La granduchessa si schermì: «Non posso condurre con lei una conversazione politica...» e alla fine disse: «La prego, accetti da me in ricordo un'icona. Io pregherò per lei». Kaljaev accettò l'offerta, interpretandola come «simbolo del riconoscimento da parte sua della mia vittoria, simbolo della sua gratitudine al destino per averle conservato la vita e del pentimento della sua coscienza per i delitti del granduca» (73), interpretazione troppo limitativa che gli impedì di vedere in quell'atto della vedova di colui che egli aveva ucciso un semplice impulso cristiano e non la riconoscenza egoistica per averle risparmiato la vita. Purtroppo l'episodio ebbe un seguito polemico, quando la notizia dell'incontro diventò pubblica nella stampa e Kaljaev nella versione che ne fu data vide un atto offensivo nei suoi riguardi e reagì con una lettera irritata e sferzante alla granduchessa, dando prova di una carenza di umana comprensione. Considerando la granduchessa responsabile della interpretazione del loro colloquio come una

prova del «trionfo della religione cristiana» (78), Kaljaev dichiara la donna «indegna della propria magnanimità», rammaricandosi di aver accettato la sua visita, e afferma: «fin dal primo momento dell'incontro ho pensato che sotto la maschera dell'umiltà cristiana, con la quale venne da me, nella Sua anima si celasse il più comune sentimento terreno di gratitudine per il destino di aver conservato la vita» (76). Quanto alla «religiosità», Kaljaev dice di averla, ma di un tipo particolare, tutto suo: egli infatti ha eseguito il compito dell'Organizzazione di combattimento del suo partito «con una dedizione davvero religiosa»: «In questo senso io sono una persona "religiosa", ma la mia religione è il socialismo e la libertà, e non la tenebra e la violenza. La mia religiosità è contro di Lei, e non con Lei, il che io lo ho dimostrato con l'atto del 4 febbraio» (77). Si può chiudere qui la storia dell'attentato di Kaljaev (e di Savinkov) contro il granduca Sergio, indegno marito di una donna come Elizaveta Fëdorovna, che più tardi morì in un atto di terrorismo che forse, chissà, avrebbe fatto inorridire persino Kaljaev, trucidata nel 1918 dai comunisti come quasi tutti i membri della famiglia Romanov. E meritatamente fu canonizzata nel 1992 dalla Chiesa ortodossa russa.

Si può ora vedere come questa nuova situazione del terrorismo russo ha trovato espressione nel romanzo breve di Savinkov *Il cavallo pallido*. È la storia della preparazione e dell'esecuzione di un attentato a un alto dignitario da parte di un piccolo gruppo di terroristi diretti da un personaggio, George, in cui si riconosce lo stesso Savinkov, mentre in un altro membro del gruppo, Vanja, è rappresentato un terrorista di tipo «religioso», votato alla Causa fino al sacrificio di sé e pensoso circa il valore morale della sua azione omicida, il che ricorda Kaljaev. La linearità dell'azione terroristica è spezzata dal comportamento del protagonista, George, che non è un eroe monolitico, dedito totalmente a perseguire gli scopi della rivoluzione con idealistica purezza, ma una persona guidata da un gelido intellettualismo e da un egocentrico volontarismo, la cui energia psichica è convogliata sia nell'azione terroristica sia, con non minor veemenza, nel soddisfacimento delle sue inclinazioni fino a fargli compiere un delitto arbitrario e assurdo: l'uccisione del marito della donna di cui si è incapricciato e con la quale ha una relazione. Il contrasto tra il «non uccidere» del codice morale e il «devi uccidere» del comandamento terroristico è il problema assillante dei personaggi di Savinkov, un problema che

mette in questione il confine tra crimine lecito, di natura politica, e crimine illecito, fatto, come nel caso di George, per una ragione personale: se tutto si fonda unicamente sull'intelletto e sulla volontà perché la coscienza deve essere turbata dal secondo tipo di crimine e accettare invece il primo? Nel *Cavallo pallido* riecheggia la problematica dostoevskiana di Raskol'nikov e dei Karamazov.

Mentre danno la caccia alla loro vittima, i personaggi del romanzo si arrovellano su questo problema con un'immediatezza che rivela l'autenticità del loro disagio, segno di una crisi dell'ideologia rivoluzionaria un tempo integra, e insieme con una crudezza che rivela la tensione del loro mondo interiore, concentrato sull'eliminazione del nemico. Il sacrificio della vita da parte del terrorista non risponde a un impulso suicida, latente nel profondo della loro psiche, ma costituisce un atto di natura religiosa poiché ciò che egli sacrifica non è soltanto il proprio corpo, ma soprattutto la propria anima, dato che è consapevole di oltrepassare, uccidendo, un limite morale assoluto. Diversa è la situazione per un altro tipo di nichilista, come George, per il quale l'ideale rivoluzionario è sì riconosciuto e dichiarato, ma non costituisce la molla di un'azione che in lui colma un vuoto interiore, soddisfa la volontà personale e procrastina il suicidio finale, cancellando il confine tra crimine politico e crimine personale. Il rivoluzionario di tipo «religioso» sacrifica se stesso, la propria anima, uccidendo con la candida persuasione che lo fa «affinché poi non si uccida» e «gli uomini poi vivano secondo i comandamenti di Dio» e «il mondo sia consacrato all'amore»¹², mentre il funzionario di partito, un vecchio rivoluzionario che non partecipa direttamente all'azione omicida ma ne segue a distanza la preparazione, è visto con annoiata condiscendenza da George come «un povero bambino adulto» (173) che sorveglia il puerile eroismo dei terroristi, «religiosamente» devoti al crimine in nome di un avvenire radioso.

La dialettica della violenza rivoluzionaria è messa in evidenza da Savinkov, e dal «suo» George, dall'interno, non come «smascheramento» controrivoluzionario, ma come lucida visione di chi l'ha vissuta fino all'esito tragico del suicidio. George è un «estraneo», come si autodefinisce, uno «straniero», e nello stesso tempo un terrorista rivoluzionario stimato dai suoi compagni che, pur sentendolo «diverso», apprezzano la sua fredda determinazione e la sua pragmatica efficacia. George organizza l'attentato, e intanto uccide vanamente un suo rivale in amore e rende infelice la

sua compagna d'azione, una terrorista (Dora Brilliant ne deve essere il prototipo) che lo ama morbosamente, senza essere più riamata (se mai George l'ha davvero amata o non soltanto «provata» nelle sue esperienze amatorie), tanto che alla fine essa morrà suicida. George nella penultima sua annotazione di diario dichiara: «Ho capito; non voglio più vivere. Mi tornano a noia le mie parole, i miei pensieri, i miei desideri. Mi tornano a noia gli uomini, la loro vita. Tra loro e me c'è un limite [...]. Ho amato con innocenza gli uomini, ho amato con gioia la vita. Adesso non amo più nessuno. Non voglio e non so amare. Il mondo è maledetto e si è svuotato per me in una sola ora: tutto è menzogna e tutto è vanità» (213). Nell'ultima nota ricorda Vanja che sapeva che cosa significa amare e conosceva Dio, anche se George dubita che davvero lo conoscesse. E così conclude, descrivendo il paesaggio crepuscolare che lo circonda, come crepuscolare è l'intera atmosfera del romanzo: «Quando le stelle s'accenderanno, cadrà la notte autunnale, io dirò la mia ultima parola: la mia pistola è con me» (213). Per Savinkov «l'ultima parola» fu non la pistola, ma il salto da una finestra della Lubjanka. Si capisce che un'opera come *Il cavallo pallido*, di notevole forza narrativa e di forte suggestione emotiva, provocasse scandalo in una società ancora dominata dai miti rivoluzionari, sia pure ormai avviati a un temporaneo tramonto, e dal culto dell'eroica figura del loro portatore, mito e culto che proprio allora, quando erano messi in crisi anche da un'opera come quella di Savinkov¹³, cominciavano a risorgere in una diversa versione, quella bolscevica, sotto la veste dell'ideologia proletaria marxista, col romanzo di Maksim Gor'kij *La madre (Mat')*, inizio di un nuovo ciclo, ben diverso dal precedente, di esaltazione rivoluzionaria.

Quanto a Savinkov, dopo Vera Figner e Winston Churchill, ascoltiamo un filosofo, Fëdor Stepun, che dopo la rivoluzione di febbraio gli fu vicino e di lui poi tracciò un ricordo severo, spietato e penetrante: «Savinkov si animava soltanto quando cominciava a parlare della morte. So di dire una cosa impegnativa eppure non posso esimersi dall'esternare l'idea, da tempo assillante, che tutta l'attività terroristica di Savinkov e tutta la sua ribollente attività di commissario al fronte nella loro ultima essenza metafisica erano impostazioni di esperienze di morte, di cui personalmente egli aveva bisogno. Se Savinkov era attratto fino in fondo da qualcosa nella vita, lo era soltanto dalla costante immersione nel misterioso abisso

della morte»¹⁴. Stepun dice poi che soltanto la letteratura a volte animava la sua «anima piena di un nulla stavroghiniano», con un riferimento al nichilismo dello Stavrogin dei *Demoni* di Dostoevskij, e avanza l'idea che tutto ciò che Savinkov ha scritto, e che si legge «non solo con avvincente interesse, ma anche con commozione», non è dovuto a una banale vanità di letterato, ma a qualcosa di più sostanziale: «per non distruggere se stesso con la sua metafisica nichilista della morte egli doveva aspirare alla sua incarnazione artistica. Se non si dona alla morte la vita, *vivere di morte è impossibile*» (146-147).

Per concludere questa parte della nostra ricerca, che riguarda Savinkov e Kaljaev (figure che, come vedremo, avranno una risonanza inaspettata), ma che in sostanza chiude un'epoca del terrorismo russo, alla vigilia dell'aprirsi di un'altra non più russa soltanto, ma internazionale, l'epoca del terrorismo comunista, non c'è modo migliore che leggere questa comparazione di Fëdor Stepun tra i due terrorismi: quello «tradizionale», populista e quello nuovo, bolscevico: «Tutt'altra cosa è il terrore del bolscevismo. Nelle annose discussioni tra populisti e marxisti i socialdemocratici hanno sempre sostenuto il punto di vista che il terrore è inopportuno. Questa affermazione fu, probabilmente, una delle cause principali della loro vittoria sui populisti delusi dalla loro tattica. Dopo la vittoria sul Governo provvisorio i bolscevichi, però, mutarono bruscamente la loro opinione. Senza rinunciare alla loro convinzione che l'applicazione del terrore nei riguardi dei singoli è inopportuna, trasformarono questo in un mezzo assai efficace nella lotta di classe. L'enorme differenza tra il terrorismo populista e quello bolscevico sta nel fatto che i rappresentanti del socialismo populistico uccidevano i ministri nella convinzione che essi fossero colpevoli dell'infelicità del popolo, mentre i bolscevichi, che non riconoscono il libero arbitrio e quindi la responsabilità morale dell'uomo per le sue azioni, hanno annientato e annientano i loro nemici non per i delitti da loro commessi, ma per liquidare un materiale sociologico inadatto per la costruzione del mondo nuovo. L'ulteriore differenza, assai importante, tra il terrore prebolscevico dei populisti e il terrore statale dei bolscevichi sta nel fatto che i populisti privi di potere lottavano contro un governo onnipotente e pagavano per questo con la vita, mentre i bolscevichi hanno giustiziato centinaia di migliaia di persone inermi con la consapevolezza del loro potere illimitato e senza alcun rischio per

loro stessi» (260). La spiegazione di questo comportamento da parte di uomini che in passato, prima di conquistare il potere totale, avevano conosciuto a loro volta persecuzioni, la ragione cioè di questa «criminale amnesia» va cercata, secondo Stepun, nella «metafisica nichilistica del marxismo bolscevico»¹⁵. Dal tempo in cui scriveva Stepun le «centinaia di migliaia» di vittime sono diventate decine di milioni: la causa ne è stata davvero la «metafisica nichilista» dei comunisti, così affine alla «metafisica nichilista della morte» di un loro avversario come Savinkov? L'inaspettata fortuna di Savinkov, e di Kaljaev, al di fuori della Russia può aiutare a trovare una risposta.

GIUDITTA E OLOFERNE

Nel 1914 il giovane filosofo ungherese György Lukács, uno dei più vivaci membri del circolo intellettuale di Max Weber a Heidelberg, sposò una giovane russa, Elena Grabenko, una terrorista del Partito dei socialisti rivoluzionari emigrata in Europa occidentale. Quel matrimonio, che provocò sconcerto nella famiglia altoborghese dello sposo, era qualcosa di più di una semplice unione coniugale (del resto, di lì a poco naufragata)¹⁶: per Elena, che nella lotta rivoluzionaria aveva logorato la propria salute fisica e psichica, era una vera e propria salvezza, la speranza di trovare un appoggio morale per la sua esistenza tormentata e squilibrata, mentre per Lukács costituiva un incontro vissuto con una realtà la cui immagine da tempo egli portava nel cuore: la Russia di Tolstoj e soprattutto di Dostoevskij, una terra non geografica, ma spirituale che allora, attraverso la sua fascinosa letteratura e le sue drammatiche vicende, costituiva una scoperta per la cultura europea e attirava con la sua enigmatica profondità, quasi fosse un'alternativa alla fredda e piatta realtà del razionalizzato mondo capitalistico occidentale. Questa scoperta avveniva in Francia, dove Eugène-Melchior de Vogüé col suo *Roman russe* (1886), poi tradotto in altre lingue, per la prima volta offriva al pubblico francese e in generale europeo la visione di un sorprendente universo letterario, e avveniva anche in Germania, dove la presa di contatto con lo spirito russo assumeva un carattere filosofico, trovando in Max Weber e nel suo circolo uno dei centri di maggiore interesse. György Lukács sentì con una forza tutta particolare l'attrazione per

la mitica Russia dei romanzi di Dostoevskij e dell'attività dei rivoluzionari, due elementi che per lui si fondevano in un solo problema etico e politico e che nella persona di Elena Grabenko sembravano trovare una concreta incarnazione.

Ernst Bloch spiega che cosa significasse per Lukács quella giovane russa che durante la rivoluzione del 1905 «aveva in braccio un bambino, un bambino che aveva preso in prestito da qualcuno e sotto i suoi pannolini aveva nascosto delle bombe». Elena era una creatura strana e «tramite lei Lukács si era sposato con Dostoevskij, per così dire: si era sposato con la sua Russia, la Russia dostoevskiana che nella realtà non esisteva». Bloch prosegue: «Quella donna era per lui una Sonja [protagonista di *Delitto e castigo*, *nda*], o un altro personaggio di Dostoevskij, una personificazione dell'«anima russa»». Bloch chiarisce la ragioni di questa passione per la Russia che, in Germania, era condivisa da uomini come Weber, Spengler e lo stesso Bloch: si trattava «di un impulso non soltanto morale, ma religioso» per «la cristianità russa, l'universo spirituale di Tolstoj e di Dostoevskij», per l'«anima russa», se si vuole usare questo termine *kitsch*, per «qualcosa che ci facevamo luccicare davanti agli occhi e che non esisteva nella realtà»¹⁷.

Quanto a Lukács, questo entusiasmo incise nel suo pensiero e nella sua stessa esistenza in modo decisivo e fatale: egli allora iniziò a scrivere una monografia su Dostoevskij, di cui sono rimasti gli appunti, mentre portò a termine un saggio, *Teoria del romanzo*, con una dedica «a Elena Andreevna Grabenko», che doveva essere l'introduzione alla mancata monografia. Ma, ciò che più conta, anche attraverso la passione per la Russia Lukács arrivò alla rivoluzione bolscevica e al comunismo dopo una intensa e complessa riflessione sui temi e problemi etici, politici, religiosi dei romanzi di Dostoevskij e del terrorismo dei socialisti rivoluzionari.

Immaginaria eroina dostoevskiana per Lukács, Elena era un'autentica eroina terrorista, colei che gli fece da tramite verso la moderna «Russia sotterranea» di Savinkov e Kaljaev, un mondo che già era affine a Lukács, tormentato dai problemi etici della colpa e della violenza così come Dostoevskij li aveva esplorati. È lo stesso Lukács a testimoniare, in due lettere del 1915 a Paul Ernst, l'impressione ricevuta dalla lettura di Savinkov. Nella prima si legge questa confessione: «Se fossi russo, diverrei sicuramente un rivoluzionario e molto probabilmente un terrorista»¹⁸. Nell'altra,

prendendo in considerazione la narrativa di Savinkov «come un documento» e non «come un'opera d'arte», Lukács vi vede la nuova espressione di un conflitto antico: quello tra la kantiana «vecchia etica (doveri nei confronti delle strutture)», cioè verso le istituzioni, e una «seconda etica (imperativi dell'anima)», cioè verso se stessi, e parla delle «complicazioni dialettiche» cui va incontro la «gerarchia delle priorità» quando «l'anima è orientata non su di sé, ma sull'umanità», come avviene per il rivoluzionario. Lukács arriva a una esplicita conclusione: «Qui - per salvare l'anima - deve essere sacrificata proprio l'anima: si deve diventare, muovendo da un'etica mistica, crudi realpolitici e violare il comandamento assoluto, che non è obbligatorio verso strutture, il "Non uccidere"»¹⁹.

L'esempio che poi porta non è derivato da Savinkov, anche se questa è l'etica dell'eroe del *Cavallo pallido* Ivan, che sa che è peccato trasgredire il comandamento assoluto e consapevolmente sacrifica la propria anima (oltre che il proprio corpo) nell'atto terroristico, ma è tratto dal dramma di Hebbel *Giuditta*, dove la protagonista uccide Oloferne dicendo a se stessa: «E se Iddio avesse posto il peccato tra me e l'azione che mi è stata imposta, chi sono io perché possa sottrarmi a esso?». L'episodio biblico, trasposto arbitrariamente dal piano religioso a quello politico, giustificerebbe nella situazione nuova e per uomini nuovi una trasgressione commessa con un crimine che mira a uno scopo non meno assoluto del comandamento violato, uno scopo che riguarda l'umanità, l'avvenire, l'uscita da un'età e da una società sommamente peccaminose. Le parole dell'eroina tragica di Hebbel Lukács le ripeterà, come vedremo, per confortare una scelta etica ed esistenziale che lo impegnerà fino alla morte: l'accettazione della violenza rivoluzionaria comunista in nome dell'utopia, da lui ritenuta razionalmente fondata, della fine del regno dell'alienazione e dell'avvento di una organica comunità. Di questo «nuovo mondo» futuro Dostoevskij era il preannunciatore, come dice Lukács nelle ultime righe della *Teoria del romanzo*, dove esprime però l'incertezza se si fosse «davvero sul punto di abbandonare la condizione dell'assoluta peccaminosità», come con un'espressione della filosofia della storia di Fichte chiama l'età della moderna alienazione, oppure «se sono soltanto mere speranze ad annunciare l'avvento del nuovo»²⁰. Con la rivoluzione bolscevica Lukács pensò che l'«avvento del nuovo» non fosse una semplice speranza e cominciasse davvero l'esodo della condizione dell'«assoluta

peccaminosità».

Negli appunti su Dostoevskij, un testo arduo la cui complessità non dobbiamo decifrare, i nomi di Savinkov (Ropšin) e di Kaljaev s'intrecciano con quelli dei personaggi dell'autore di *Delitto e castigo*, quasi nella realtà del terrorismo russo, come si manifesta nel *Cavallo pallido* in particolare, Lukács trovasse una conferma per le sue riflessioni sui problemi etici rilevati nell'opera dostoevskiana. Il problema dell'ateismo è centrale. Lukács distingue fra ateismo occidentale e ateismo russo: il primo è egoistico e meccanico, intellettualistico e senz'anima, il secondo è etico e problematico, aperto alla comunità universale e nutrito, come nel terrorista Ivan di Ropšin e in Kaljaev (che Lukács mette tra i «credenti che si credono atei») ²¹, da un inconscio, ma profondo istinto religioso. Su questo terreno nasce la fede nella necessità dell'azione, a prescindere dai suoi risultati. Lukács parla di «rivoluzione come dovere» e afferma che «non si può agire senza peccato (ma anche il non-agire è agire=peccato)». E ancora, riferendosi al «problema di Ropšin»: «Il vero sacrificio del rivoluzionario è dunque (letteralmente): sacrificare la propria anima» ²².

Già nel saggio *Sulla povertà dello spirito* (1912) Lukács aveva distinto una «prima etica» delle «convenzioni» e una «seconda etica» della «santità». Nella prima (che è l'etica kantiana) ogni individuo ha un limitato insieme di obblighi verso l'altro e si trova in pace con la propria coscienza se rispetta i comandamenti che regolano tali obblighi, ma lasciano gli individui sostanzialmente estranei l'uno all'altro, pur nell'ordine sociale che così si stabilisce. La «seconda etica», invece, è di chi pratica la «bontà», essendo capace di «leggere» direttamente l'anima dell'altro e di intenderne i bisogni spirituali, al servizio dei quali si mette. È, quest'ultima, l'etica di Sonja di *Delitto e castigo*, di Myškin dell'*Idiota* e di Alëša dei *Fratelli Karamazov*. Essa non calcola gli effetti che può provocare e non tiene conto dei rapporti causali che regolano il mondo circostante. Per questo «uomini buoni» come i citati personaggi dostoevskiani possono generare scompigli persino catastrofici: «A chi ha giovato il principe Myškin? Non ha disseminato piuttosto tragedie dove camminava? Eppure certamente non aveva quest'intenzione». Ma la sua azione, e di quelli pari a lui, è «un calar sulla terra del cielo», è «la vita vera e autentica», è una volontà di salvezza altrui che si stacca dall'etica «generale, obbligatoria ed estranea all'uomo» e obbedisce a

un'etica paradossalmente «immorale». Sonja, Myškin, Alëša sono «gnostici nel mondo dell'azione», per i quali «non c'è e non può esserci spiegazione teorica» perché «nel loro atto ogni impossibilità teoretica divenne realizzata nella realtà»²³. Parole sublimi. Ma se Sonja, Myškin e Alëša, uscendo dalle pagine dei romanzi o superando la vita concretamente vissuta dai singoli, diventano rivoluzionari e terroristi che si pretendono benefattori e salvatori dell'umanità?

A queste posizioni di Lukács reagì Max Weber, che aveva un alto concetto del filosofo ungherese, ma non ne condivideva le idee che di lì a poco lo avrebbero portato ad aderire senza riserve al comunismo. Nella sua conferenza del 1918 *La politica come professione* Weber pone il problema del rapporto fra l'etica e la politica e lo tratta con esemplare lucidità intellettuale, senza dire con chi egli implicitamente discute, ma che non è difficile intuire fosse György Lukács. Weber chiarisce che ogni agire orientato in senso etico può oscillare tra due massime inconciliabilmente opposte tra loro: l'«etica della convinzione» e l'«etica della responsabilità» e precisa che ciò non vuol dire che la prima comporti una mancanza di responsabilità e la seconda una mancanza di convinzione. La differenza tra le due massime è però radicale. La massima dell'etica della convinzione, tradotta in termini religiosi, suona così: «Il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nella mani di Dio», mentre l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità afferma che «bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni»²⁴. Chi agisce secondo questa massima dirà che le conseguenze della sua azione sono imputabili al suo operato, mentre «l'uomo morale secondo l'etica della convinzione si sente "responsabile" solo quanto al dovere di tenere accesa la fiamma della convinzione pura». L'esempio fatto a questo proposito da Weber dice che egli non ha in mente tanto l'uomo religioso, quando il rivoluzionario, il cui Dio è un Assoluto terreno come la Rivoluzione in quanto creatrice di un «mondo nuovo»: l'esempio addotto è infatti quello della «protesta contro l'ingiustizia dell'ordinamento sociale», ravvivare continuamente la quale è lo scopo delle azioni «assolutamente irrazionali, a giudicarle dal loro possibile risultato», di chi agisce secondo l'etica della convinzione.

Preveggenete nei riguardi dei rivoluzionari del suo tempo è Weber quando scrive che «il fautore dell'etica della convinzione si

trasforma improvvisamente nel profeta chiliastico, e che per es. coloro i quali hanno testé predicato di opporre “l’amore alla forza”, un istante dopo fanno appello alla forza - alla forza *ultima*, la quale dovrebbe portare all’abolizione di ogni possibile forza, così come i nostri capi militari a ogni nuova offensiva dicevano ai soldati: “Questa è l’ultima, ci porterà alla vittoria e quindi alla pace”» (144).

Realistico è anche questo passaggio della conferenza di Weber, riferito all’«epoca presente» e riguardante il partito rivoluzionario: «Chi vuole instaurare sulla terra con la forza la giustizia assoluta, ha bisogno di uno stato maggiore di seguaci, ossia di un “apparato umano”. A questo egli deve prospettare gli immancabili premi intimi ed esterni - la ricompensa terrena o celeste - perché abbia a funzionare [...]. Il successo del capo dipende interamente dal funzionamento di questo suo apparato, e perciò anche dai moventi che animano quest’ultimo e non da quelli suoi propri. E dipende altresì dalla possibilità che questo stato maggiore di seguaci - le guardie “rosse”, le spie, gli agitatori di cui il capo ha bisogno - abbia durevolmente garantiti premi». Si determina così una situazione che può essere tenuta a freno dal capo rivoluzionario finché «una fede sincera nella sua persona e nella sua causa animi almeno una parte di quel corpo di seguaci». Questa fede, però, anche se soggettivamente è sincera, in gran parte è «la “legittimazione” etica della brama di vendetta, di potenza, di bottino e di prebende», affermazione che Weber conforta col rimando alla «interpretazione materialistica della storia» che, dice ironicamente rivolto ai suoi cultori, non è «una vettura di piazza da prendere o lasciare a volontà, ed essa non si arresta di fronte agli attori della rivoluzione!». Inoltre, «dopo la rivoluzione sentimentale si torna alla realtà quotidiana tradizionale, e l’eroe creato dalla fede, e soprattutto questa stessa fede, svaniscono, oppure - il che è ancora più importante - divengono elementi della fraseologia convenzionale dei mestieranti e dei tecnici della politica» e, una volta giunto al potere, lo stato maggiore di un capo è «particolarmente incline a degenerare in una mediocre schiera di profittatori» (148-149).

L’atteggiamento di Lukács verso la rivoluzione, e quindi verso la violenza e il terrore, era profondamente diverso da quello di Weber, che nelle considerazioni sopra riportate ha delineato l’iter della rivoluzione del suo tempo, quella comunista, non desunto da una lettura di Dostoevskij e di Savinkov, ma da un’analisi reale, anzi, per

quel che riguarda Dostoevskij, non lontana dalla visione che l'autore dei *Demoni* ne aveva. In contrasto con la weberiana *Politica come professione* consideriamo ora due articoli di Lukács, uno del novembre 1918 intitolato «Il bolscevismo come problema morale» e l'altro, scritto circa due mesi dopo, intitolato «Tattica ed etica», due articoli antitetici che segnano il passaggio da una critica del bolscevismo a un'adesione al bolscevismo con un «salto» che ha fatto parlare di un Lukács che sulla via di Damasco da Saulo diventa Paolo, ma che tuttavia hanno una sotterranea continuità logica. La loro analisi ci permetterà di tornare direttamente al problema del terrorismo, ormai a un livello storico nuovo e su un terreno non più puramente russo, ma internazionale.

Nel primo articolo Lukács distingue e contrappone nel marxismo la teoria sociologica (la lotta di classe come base di ogni sistema sociale) e la filosofia della storia (il comunismo come fine ultimo dello sviluppo dell'umanità). Stando alla sociologia, «dal fatto che la liberazione del proletariato deve porre fine all'oppressione capitalistica di classe non deriva ancora che con questo sarà posta fine a *ogni* oppressione di classe, così come ciò non derivava dalla vittoriosa conclusione della lotta di liberazione della classe borghese»²⁵. Dal punto di vista della sociologia marxista, con la vittoria del proletariato si avrebbe semplicemente un mutamento dell'articolazione di classe: i precedenti oppressi diventerebbero i nuovi oppressori. Affinché si affermi, invece, un'autentica libertà, senza più oppressi e oppressori, è necessario che ci sia la «volontà di instaurare un ordinamento democratico», volontà che va oltre le leggi sociologiche e non deriva da esse. D'altra parte, tale volontà è un elemento essenziale di una concezione socialista, poiché è proprio questa volontà che «trasforma il proletariato nel Salvatore socialista dell'umanità» e senza questo «pathos messianico» il socialismo sarebbe impensabile, ovvero sarebbe una mera ideologia che copre un nuovo potere oppressivo. Di fronte alla possibilità, apparentemente vicina, di affermazione del socialismo, sorge un dilemma morale: «o noi coglieremo l'occasione e realizzeremo il nostro fine storico, e allora dovremo accettare la dittatura, il terrore, l'oppressione di classe; allora al posto delle precedenti forme di dominio di classe dovremo porre il *dominio di classe* del proletariato, sicuri che (non è un po' come se volessimo scacciare Satana con le mani di Belzebù?) questo dominio di classe, l'ultimo e per sua natura il più spietato e palese, distruggerà se stesso e

insieme ogni dominio di classe in generale» (10). Dopo questo primo corno del dilemma Lukács espone l'altro: l'uso dei metodi democratici per attuare il nuovo ordine mondiale socialista, col rischio però che «la maggioranza dell'umanità oggi non voglia ancora questo nuovo ordine» e quindi che «noi, non volendo disporre del destino dell'umanità contro il suo volere, saremo costretti [...] ad aspettare» che l'umanità finalmente voglia ciò che «gli uomini consapevoli vogliono da tempo» in quanto «sanno fermamente che questa è l'unica soluzione possibile» (10).

Va precisato che il «noi» di Lukács significa «noi socialisti», poiché il dilemma non si pone per chi non pensa che il socialismo ovvero il comunismo marxista abbia la «missione» di salvare l'umanità. Inoltre Lukács, parlando di «proletariato» e di un suo eventuale «spietato» dominio fatto di «dittatura» e «terrore» non contempla la possibilità che ad attuare tale dominio non sia il proletariato, ma un partito che opera in suo nome e opprime anche i «proletari», oltre che ancora più spietatamente tutti gli altri ceti sociali, usando come propria copertura ideologica la «filosofia della storia» di Marx che postula la fine di ogni oppressione grazie al socialismo. Non seguiremo Lukács nelle sue ulteriori riflessioni sul «dilemma» tra una via rivoluzionaria al socialismo, che comporta dittatura e terrore, e una via basata sul compromesso con le forze democratiche non proletarie, col rischio che il compromesso da «esterno» diventi «interno», cioè fine a se stesso, e leda così la «volontà» di trasformazione socialista. Ci interessa la conclusione dell'articolo, dove Lukács riprende l'immagine di Satana che si vorrebbe scacciare con le mani di Belzebù, e scrive: «Ripeto: il bolscevismo si basa sull'assunzione metafisica che il bene possa derivare dal male, che, come dice Razumichin in *Delitto e castigo*, a furia di raccontare frottole si possa toccare la verità. L'autore di queste righe non è capace di condividere questa fede e quindi vede alla radice della posizione bolscevica un irresolubile problema morale, mentre la democrazia - l'autore di queste righe ne è profondamente convinto - richiede soltanto una abnegazione e un autosacrificio sovrumani a chi vuole in modo consapevole e onesto percorrere questo cammino fino alla fine. Ma questo cammino, se anche richiede sforzi sovrumani, non è, a differenza del bolscevismo, una questione essenzialmente irresolubile» (13).

Nello stesso mese in cui fu pubblicato questo articolo, Lukács accettava la rivoluzione bolscevica e aderiva al Partito comunista,

tra lo sbalordimento di molti suoi amici. Si trattava di una illuminazione di fede, di un *credo quia absurdum*, della «grazia» di una conversione? La spiegazione o la razionalizzazione di questo atto «decisionistico» si trova nel secondo articolo «Tattica ed etica» di poco successivo. Qui Lukács sembra superare la distinzione da lui fatta nel marxismo fra teoria sociologica e filosofia della storia: «Il fatto della lotta di classe non è altro che una descrizione sociologica e un innalzare gli accadimenti al livello della normatività che si presenta nella realtà sociale; ma il *significato* della lotta di classe del proletariato va ben al di là di questo fatto. Nella sua essenza esso è sì inseparabile da questo fatto, epperò è volto a far sì che sorga un ordinamento sociale diverso da ogni società finora esistita e tale da non conoscere più né oppressori né oppressi»²⁶. E ancora, staccandosi da quanto aveva scritto nel precedente articolo: «La lotta di classe del proletariato non è pura e semplice lotta di classe [...], ma al contrario un mezzo per la liberazione dell'umanità, un mezzo per l'inizio effettivo della storia *umana*. Ogni compromesso offusca proprio *questo aspetto* della lotta e pertanto esso - nonostante tutti i suoi vantaggi contingenti momentanei, e nondimeno assolutamente problematici - è nefasto in considerazione di questo vero obiettivo finale» (8).

Il problema morale però non scompare, se si ricorda che, come aveva detto Lukács nel primo articolo, la «dittatura» e il «terrore» sono la conseguenza della realizzazione immediata del «fine storico» del socialismo. Nel secondo articolo Lukács a questo proposito dichiara: «Chiunque al giorno d'oggi si decida per il comunismo deve anche, nei confronti di ogni essere umano che muore nel corso della lotta per il comunismo, assumersi la stessa responsabilità *individuale* come se tutte quelle vite le avesse sopresse egli stesso» (11), aggiungendo che la stessa responsabilità ricade però su chi si schiera dall'altra parte «per la difesa del capitalismo» (non più per la legittima «difesa della democrazia», come nel primo articolo) e fa guerre di resistenza e rivincita: la responsabilità tra chi attacca capitalismo e democrazia, con tutte le inevitabili conseguenze, e chi li difende sono equiparate, anzi la «colpa» dei secondi è maggiore perché essi stanno dalla parte del male e non si arrendono, mentre gli aggressori sono campioni del bene, anche se pretendono di «scacciare Satana con le mani di Belzebù».

Dopo aver fatto la sua scelta e quindi accettato la «dittatura» e il

«terrore», Lukács non può ignorare la sua propria riflessione passata sul crimine rivoluzionario e nella conclusione ritorna ai terroristi russi: «Ropšin (Boris Savinkov), capo dei gruppi terroristi durante la rivoluzione russa del 1904-1906, formulò in uno dei suoi romanzi il problema del terrorismo individuale in questi termini: uccidere non è permesso, è una colpa incondizionata e imperdonabile. Non è “permesso” farlo, ma tuttavia “deve” essere fatto. In un altro passo dello stesso libro egli trova non la giustificazione dell’azione del terrorista, il che è impossibile, bensì l’ultima radice morale di essa nel fatto che questi sacrifica per i suoi fratelli non solo la sua vita, ma anche la sua purezza, la sua morale, la sua anima. In altre parole: solo l’azione omicida dell’uomo, il quale sa con assoluta certezza e senza dubbio alcuno che in nessuna circostanza l’omicidio deve essere approvato, può avere, tragicamente, una natura morale. Per esprimere questo pensiero sulla più grande delle tragedie umane con le incomparabilmente belle parole della *Giuditta* di Hebbel: «E se Iddio avesse posto il peccato tra me e l’azione che mi è stata imposta, chi sono io perché possa sottrarmi a esso?» (14).

Così si chiude lo scritto che segna l’avvio di Lukács lungo un cammino che egli percorrerà inflessibilmente fino alla fine della sua vita (1971), ma che gli sarà risparmiato di vedere chiudersi miserabilmente come un’*impasse* vent’anni più tardi. Il filosofo, massimo esponente (con Gramsci) del marxismo-leninismo occidentale, si assumeva la responsabilità per tutte le vittime della «lotta per il comunismo», non immaginandosi allora che sarebbero state milioni e milioni. Affascinato da Savinkov e dal modo in cui nei suoi romanzi aveva risolto il problema del «terrorismo individuale», egli non capiva che il nuovo terrorismo comunista di massa era incommensurabile con quello populista «romantico» del «poeta» Kaljaev (e del «religioso» Ivan del *Cavallo pallido*) e che i nuovi terroristi di Stato (e di Partito), atei militanti, non avevano alcun bisogno, nei loro sterminii di classe, di «sacrificare l’anima», sentendosi giustificati dall’ideologia rivoluzionaria al potere. E, soprattutto, Lukács, credendo di ripetere la situazione della biblica Giuditta che confortava il proprio antitirannico atto «terroristico» appellandosi a un Dio che il filosofo marxista disconosceva, non capiva che in realtà egli si metteva al servizio di un nuovo Oloferne, tirannico oppressore di quella democrazia per la quale anche Savinkov si era battuto. Quanto a Dostoevskij, lo stesso Lukács, suo

ammiratore²⁷, ne sembra piuttosto un personaggio. E non soltanto di Dostoevskij, ma anche di un altro romanziere, devoto anch'esso all'autore dei *Fratelli Karamazov*, Thomas Mann, che nella *Montagna incantata* su Lukács modellò l'avvincente e inquietante figura di un gesuita terrorista (nella teoria, non nella prassi): Leo Naphta²⁸.

UN GESUITA SOVVERSIVO

La montagna incantata (1924) apre una visione della civiltà europea, così come è stata vissuta nella cultura tedesca, alla vigilia della prima guerra mondiale, un'epoca drammatica, nella quale confluiscono le tendenze spirituali del secolo precedente, tra loro in contrasto, ma giunte tutte a un punto di crisi di fronte alla catastrofe bellica. *Zeitroman*, dunque, ma anche *Bildungsroman*, perché, all'interno di un tempo storico che si consuma nel collasso dei valori che ne hanno regolato il corso, si svolge il tempo individuale del protagonista, Hans Castorp, un giovane di estrazione borghese e di normali qualità, ma dotato di una volontà formativa inconsueta che lo fa uscire dal mondo angusto della sua solida famiglia mercantile amburghese e lo porta a soggiornare per vari anni in un luogo eccentrico come un lussuoso sanatorio svizzero. Recatosi in quella casa di cura per trovare un cugino degente, Castorp vi resta per guarire da una forma lieve di etisia diagnosticata da un medico del luogo; ma se dubbia può essere la necessità di quel ricovero ospedaliero, certo è il desiderio di Castorp di vivere in quell'eremo montano, dove può godere di esperienze spirituali che gli sarebbero precluse nella «pianura», nel suo ambiente borghese di Amburgo. La «montagna incantata», infatti, è un microcosmo in cui si incrociano tipi umani diversi e si fanno esperienze molteplici, il che permette a Castorp di educarsi interiormente grazie al contatto con mondi spirituali lontani dal suo, ma capaci di nutrirne l'animo. L'esperimento basilare, che accompagna l'apertura alle altrui esperienze di vita, è quello della morte, sovrana in quel luogo di malattia e agonia, ma anche di disperata vitalità e resistenza tenace. Il viaggio interiore di Castorp è un percorso di iniziazione alla morte, mentre sullo sfondo alla catastrofe è avviato il mondo culturale europeo che si riflette, concentrato, nel sanatorio, nel suo pubblico variopinto e spettrale.

Tra le varie esperienze formative del giovane Castorp alcune acquistano un significato fondamentale. Tale è quella offerta dall'affascinante ed enigmatica figura di una russa, Claudia Chauchat, che all'innamorato infelice Castorp apre un mondo diverso, lontano da quello borghese tedesco convenzionale e ordinato, un mondo di rischiosa libertà e trascinante passione, dove ci si può perdere, il che però per chi lo vive è più morale del volersi conservare a ogni costo in una rassicurante mediocrità. Forte è anche la figura di un altro ospite del sanatorio, l'olandese Peeperkorn, animato da una prorompente vitalità e sgomentato dal suo inarrestabile declino, che affronta volontariamente la morte dopo aver respinto ogni limitazione opportuna per la propria sopravvivenza.

Ma i mentori maggiori, ed espliciti, di Castorp sono due intellettuali di opposte tendenze, in continua polemica tra loro: l'italiano Settembrini e l'ebreo Naphta, l'uno nativo dell'Europa mediterranea, l'altro proveniente dall'Europa orientale, entrambi fusi nel crogiolo della cultura dell'Europa di mezzo, la Germania, diversa dall'Occidente europeo del tutto razionalizzato e regolato.

Settembrini è un umanista e un razionalista di vecchio stampo, erede della cultura dei Lumi, che crede ottimisticamente nella capacità di autoperfezionamento dell'uomo grazie ai progressi della scienza e alle istituzioni della democrazia, un idealista per il quale la verità, la giustizia, la libertà sono concreti valori che devono regolare l'azione sociale e la solidarietà universale, come egli nella sua appassionata eloquenza, a volte retorica, va ripetendo a Castorp con l'intento pedagogico di salvaguardarlo dal fascino della malattia e della morte, oltre che dalla sua passione per Claudia Chauchat, e di rafforzare in lui la volontà di aprirsi a una vita rinnovata, una volta di ritorno nella società. Il suo oppositore, Naphta, è un ebreo diventato gesuita, ma non ordinato sacerdote a causa della malattia che lo ha portato a curarsi sulla «montagna incantata», dove insegna in una scuola locale. Coi suoi discorsi corrosivi e impetuosi egli irride il nobile donchisciottismo di Settembrini, ne mette in luce le illusioni e le contraddizioni e, quando passa dalla *pars destruens* a quella *construens* delle sue teorie, afferma che l'uomo è dominato e guidato da una irrazionale aspirazione alla comunità, alla sottomissione, a un condiviso destino collettivo, ideali ai quali è pronto a sacrificare la propria libertà, e in questa sua tetra visione, antitetica a quella rosea di Settembrini, egli è pronto ad accettare il

comunismo e, come sua condizione, il terrore. Gli infiammati dialoghi tra i due, ai quali Castorp assiste senza lasciarsi dominare da nessuno dei contendenti e maturando il proprio animo nel libero ascolto della loro dialettica, ricordano il dostoevskiano *Poema del Grande inquisitore* (nei *Fratelli Karamazov*), ripreso qui in chiave ironica perché Settembrini non può certo essere assimilato al Cristo del *Poema*, la cui misteriosa forza sovrumana risalta nel suo indecifrabile silenzio e nel suo enigmatico bacio finale all'Inquisitore. La debolezza di Settembrini si manifesta nella magniloquenza del suo animo generoso e candido, soverchiato dall'aggressiva argomentazione del suo avversario: il gesuita Leo Naphta, la cui figura, fisica e soprattutto intellettuale, ha risentito fortemente dell'impressione che Lukács fece su Thomas Mann nella conoscenza diretta e attraverso i suoi scritti.

Sui rapporti tra Lukács e Mann e, in particolare, sull'influenza che l'allora giovane filosofo neomarxista e neocomunista ungherese esercitò sull'autore della *Montagna incantata* nell'ideazione di Naphta esistono studi chiarificatori²⁹ che ci permettono di limitarci all'aspetto che qui direttamente ci interessa: il terrorismo. Due precisazioni preliminari sono tuttavia opportune. La prima riguarda la veste in cui Mann presenta nel romanzo il «suo» Lukács: quella di un gesuita. A questo proposito si può ricordare un'osservazione di Ernst Bloch che, confermando l'affinità tra il suo compagno di gioventù e il gesuita manniano, spiega: «Il Partito comunista è stato per Lukács la realizzazione di una vecchia aspirazione; nella sua gioventù egli voleva entrare in un monastero; il partito era un sostituto di questo desiderio nascosto. Egli era attratto dal cattolicesimo non come sistema o dottrina, ma per il modo di vita, la solidarietà, l'assenza di proprietà, l'esistenza monacale così diversa dalla grande borghesia, cui apparteneva tramite la famiglia, il padre direttore di banca»³⁰. Era quella utopica «nostalgia di comunità» che si manifesta potentemente nella *Teoria del romanzo*, con l'iniziale idealizzazione, tradizionale nell'idealismo classico tedesco, dei «tempi beati» della grecità (per altri, invece, del medioevo) e, in generale, nella sociologia tedesca, a partire da Tönnies, con la sua distinzione-opposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Va inoltre ricordato, anche se probabilmente Mann non ne era al corrente, che nella tradizione rivoluzionaria russa, e nella sua manifestazione estrema terroristica, il «gesuitismo» era un punto di riferimento, accanto al «machiavellismo», come si vede nella lettera di Bakunin

del 20 giugno 1870 a proposito di Nečaev, dove si legge: «Convintosi [...] della necessità di usare le regole e i mezzi gesuitici *all'interno* dell'organizzazione (notate che io non parlo del loro uso *esterno* che anche, a mio giudizio, spesso diventa necessario, perché nella lotta contro il dispotismo organizzato là dove non si può riuscire con la forza si deve riuscire con l'astuzia, ma, s'intende, con una vera astuzia, che non porti scritto sulla fronte: io sono un'astuzia)»³¹. Bakunin giustifica l'uso di quello che chiama il «metodo gesuitico» contro il «nemico» e condanna, invece, il suo uso nei riguardi dei compagni, come faceva invece Nečaev senza distinzione tra nemici «interni» ed «esterni». Resta comunque il fatto che, a torto o a ragione, secondo una tradizione polemica antigesuitica (e antimachiavellica), si poneva una equiparazione tra rivoluzionarismo e gesuitismo.

Per il «marxista» Naphta l'umanesimo democratico e liberale di Settembrini non è altro che un'ideologia che maschera e razionalizza gli egoistici interessi commerciali e industriali della borghesia e il suo umanitarismo pacifista è un'illusione che vela la realtà di un conflitto tra nazioni capitalistiche rivali pronte a una guerra che però potrebbe risultare un rimedio ai mali presenti. Settembrini definisce «cinico»³² il ragionamento del gesuita, ma le sue argomentazioni in favore della pace e della democrazia non hanno alcun effetto su Naphta, il cui ideale è quello retrospettivo della società medievale e, in prospettiva, quello del comunismo. Dopo aver esaltato l'economia medievale, alla quale ripugnava «il pensiero di un'automoltiplicazione del denaro» e chiamava «usura ogni speculazione», dichiarando «ogni ricco: ladro o erede di un ladro» (67), egli conclude: «Ebbene, tutti questi principi fondamentali economici, questi criteri di valutazione risorgono dalle rovine centenarie nel movimento moderno del comunismo [...]. E oggi l'umanità e i criteri dello Stato divino oppongono il proletariato mondiale alla corruzione borghese-capitalistica. La dittatura del proletariato, questa sana esigenza politico-economica dei nostri tempi, non ha per se stessa significato di sovranità con caratteri eterni, ma vuoi dire sospensione temporanea dell'antagonismo tra spirito e potenza nel segno della Croce, significa vittoria sul mondo per mezzo di una sovranità mondiale, trapasso, trascendenza, regno. Il proletariato ha assunto l'opera di Gregorio Magno, in esso è il suo zelo divino ed esso tratterrà tanto poco come lui la sua mano dal sangue. Suo compito è il terrore per la salvezza del

mondo, per il raggiungimento della meta di salvezza, la figliolanza divina senza Stato e senza classi» (68). Poco prima, in polemica col laico Settembrini, Naphta aveva detto che «lo zelo per la causa di Dio non può naturalmente essere pacifista, e Gregorio Magno stesso fu colui che disse: “Maledetto sia l’uomo che trattiene la sua spada dal sangue!”» e aveva proseguito: «Che la potenza sia malvagia, questo lo sappiamo. Ma il dualismo tra il bene e il male, fra l’al di là e l’al di qua, fra spirito e potenza, deve, per l’avvento del Regno, essere provvisoriamente eliminato in un principio che congiunge ascetismo e sovranità. Questo è quanto io chiamo necessità del terrore» (66).

A Settembrini che esalta «le conquiste del Rinascimento e del progresso», conquiste che si chiamano «personalità, diritto dell’uomo, libertà» (63), Naphta obietta freddamente: «Che il Rinascimento abbia portato nel mondo tutto ciò che si chiama liberalismo, individualismo, borghesismo umanistico, mi è abbastanza noto, ma quanto alle conquiste, e a tutto ciò che precede una conquista, vale a dire l’età eroica dei suoi ideali, essa è già passata da tempo, questi ideali sono morti o per lo meno si trovano oggi agli estremi e i piedi di quelli che daranno loro il colpo di grazia stanno già alle porte. Lei dice di essere, se non mi sbaglio, un rivoluzionario. Ma se lei crede nella libertà come risultato delle future rivoluzioni è in errore. Il principio della libertà in cinquecento anni s’è saturato e ormai ha fatto il suo tempo» (64).

A questa diagnosi storica Naphta fa seguire la cura risanatrice sotto forma di una «pedagogia» che è quella delle nuove rivoluzioni totalitarie, per le quali la libertà è una vuota parola, e che, nella fase attuale, è preceduta da una pedagogia «libertaria» e permissiva, segno della crisi del mondo borghese: «Una pedagogia che oggi si chiama ancora figlia del progresso intellettuale e vede nella critica, nella liberazione e nella cura dell’io, nell’annientamento di forme di vita stabilite in modo assolutista, i suoi mezzi educativi, una tale pedagogia, dico, potrà anche ottenere successi retorici temporanei, ma ogni uomo che sa non nutre ormai più alcun dubbio sul suo passatismo. Tutte le associazioni veramente pedagogiche hanno sempre saputo in che cosa consista, in fondo, la pedagogia. Essa consiste nel comando assoluto, nel legame ferreo, nella disciplina, nel sacrificio, nella negazione dell’io, nella costruzione della personalità. E si misconosce la gioventù se si crede che essa faccia consistere il suo piacere nella

libertà. Il suo più profondo piacere invece è l'obbedienza». Continua Naphta: «No! Non liberazione e sviluppo dell'io sono il segreto e il comando della nostra epoca, ciò di cui essa ha bisogno, ciò che brama, ciò che riuscirà a procurarsi è... il terrore» (64). Alla domanda di Settembrini su chi sarà il «messaggero di questo terrore» Naphta, dopo una filippica contro «tutti gli orrori dello spirito moderno» e «la sovranità satanica del denaro» (69-70), cioè contro il borghesismo e il capitalismo, dà la risposta sopra riportata: il proletariato e la sua dittatura.

Possiamo chiudere qui l'esposizione delle idee di Naphta, che sono una previsione e insieme una condivisione di ciò che dovrà avvenire, e, senza stabilire un'identità assoluta tra queste idee e quelle di Lukács, dobbiamo riconoscere la loro profonda affinità. Nello stesso tempo nel gesuita rivoluzionario della *Montagna incantata* si può vedere anche un'anticipazione di idee della «rivoluzione conservatrice» e, più generalmente, del fascismo e nazionalsocialismo. Come spiegare questa compresenza di posizioni rivoluzionarie affini per certi versi, ma sostanzialmente avverse e concorrenti come le due rivoluzioni di «sinistra» e di «destra»? Lungi dall'essere una debolezza, è una prova della profondità della visione di Mann, il quale non sarebbe quello scrittore che è se avesse fatto una «copia» di una figura intellettuale come quella di Lukács. Il fatto è che Mann nel suo personaggio, il gesuita Leo Naphta, ha colto l'ambivalenza di quel fenomeno che, per usare un'espressione di Lukács stesso, si suole chiamare «anticapitalismo romantico» e che consiste in un rifiuto radicale del mondo moderno, post-tradizionale, capitalistico, che Marx, dopo avere riconosciuto il valore progressivo della sua fase iniziale, aveva «condannato» per quel che riguarda la fase ultima, destinata a cedere il posto a una nuova società, anzi a una nuova comunità all'insegna della classe liberatrice e redentrice, il proletariato illuminato dalla dottrina marxista e guidato dal Partito comunista. Nell'«anticapitalismo romantico», che Lukács ammise di aver condiviso nel suo periodo giovanile anche marxista (e che si manifesta anche nella sua visione utopico-messianica della rivoluzione bolscevica), tutta la civiltà moderna liberalborghese, individualistica, atomizzata, alienata viene sottoposta a giudizio e a condanna in nome di un'altra comunità che, per la «rivoluzione conservatrice» e fascista, si nutre di valori diversi da quelli comunisti: nazionalistici e razzistici, ma altrettanto organicistico-totalitari. Mann ha colto nella figura di

Naphta questa duplicità di esiti storici possibili, dando la prevalenza alla tendenza «bolscevica» (come, del resto, sul piano storico si giustifica per la sua priorità temporale e il suo primato sostanziale), il che rende il suo gesuita così affine al filosofo ungherese e ne fa una figura emblematica nella galleria del terrore rivoluzionario³³.

VIOLENZA ROSSA TRIONFERÀ

Nei manuali di storia non è registrata la guerra che per un cinquantennio dilaniò la Russia, una guerra sorda, anonima, spettrale che fece migliaia di vittime, molto meno di un qualsiasi conflitto armato fra Stati, ma preparò una delle più grandi carneficine che si conosca in quanto predispose gli animi a partecipare in modo attivo o passivo allo sterminio e a conferire a esso una giustificazione politica. Si tratta della guerra, sopra analizzata, tra un potere ufficiale autocratico e un contropotere «sotterraneo» rivoluzionario, entrambi consapevoli dell'impossibilità di un compromesso e quindi spietati nelle loro azioni belliche. Queste erano condotte con armi impari, data la prevalenza non solo numerica del potere ufficiale e l'esiguità di uomini e mezzi del contropotere «sotterraneo»; ma, a parte il fatto che l'esito finale della guerra fu la sconfitta del potere ufficiale, la superiorità morale che agli occhi di molti il contropotere seppe acquisire, assieme all'abnegazione dei suoi rappresentanti, dimostra che il rapporto globale delle forze non era riducibile al suo aspetto materiale. Generazione dopo generazione i combattenti del contropotere, sotto la bandiera di idee e ideologie varie ma affini, andarono all'assalto della fortezza dell'autocrazia e ne scossero le fondamenta con un'azione terroristica che non era fatta soltanto di ordigni esplosivi, ma anche di discredito dell'avversario, di crescente diminuzione del suo carisma e prestigio.

Emettere sentenze è superfluo di fronte allo spettacolo impressionante di questa guerra: si può parteggiare per l'una o per l'altra parte ovvero si possono individuare i torti e le ragioni di entrambe le parti, ma ciò che più conta non è la valutazione di quella Guerra dei cinquant'anni in sé e per sé, quanto ciò che essa contribuì a creare, ossia la fase storica successiva, praticamente il secolo XX, che ormai si è chiuso cronologicamente, ma non senza postumi. È vero, non furono i combattenti della guerra terroristica

contro l'autocrazia zarista, ma i loro eredi a piantare il vessillo della vittoria sulla roccaforte dell'autocrazia, la quale sembrava essere riuscita a respingere il primo assalto, alla vigilia di un mastodontico sconvolgimento che al potere autocratico russo inferse un colpo mortale: quella grande crisi della civiltà europea che fu la prima guerra mondiale. Che questo conflitto fosse un evento ancora più grave dell'ecatombe di europei in armi che provocò è attestato dagli echi suscitati nella cultura europea che lo visse come un drammatico sintomo mortale di tutta una civiltà in entrambi i campi l'uno contro l'altro schierati. Uno dei risultati fu il decesso di un organismo nazionale e imperiale, la Russia, che aveva sopportato la sfida di una cinquantennale lotta intestina, e aveva intrapreso una nuova promettente fase della sua lunga modernizzazione «europea», troncata dalla catastrofe prima bellica e poi rivoluzionaria. Come con una efficace immagine è stato detto, la Russia naufragò quando ormai era in vista del porto.

Il risultato immediato fu il disfacimento di quell'organismo: non una rivolta popolare e nazionale dapprima, ma una disgregazione del vertice del sistema, con l'abdicazione di un autocrate inabile e l'instaurazione di una democrazia imbecille. Entro una dissoluzione progressiva di tutti gli elementi di connessione dell'organismo statale e sociale e un allentamento sempre più totale delle inibizioni esteriori e interiori che permettono la sopravvivenza di una comunità civile si scatenò qualcosa che non aveva precedenti non quanto alla sostanza, ma quanto all'entità: un bacchanale di violenza, uno straripamento di furia distruttiva, un parossismo di istinti omicidi quale neppure la Russia aveva mai visto³⁴. Neppure la Russia non perché l'impulso al delitto non sia universale, e di esso non sia nutrita la storia, ma perché la Russia aveva conosciuto forse più di altri paesi periodi fortemente torbidi, designati col termine *smuta*, quando l'intero mondo russo sembrava arrivato all'orlo del baratro, come all'inizio del XVII secolo, e tutto pareva travolto da un apocalittico cataclisma. Ciò che avvenne in Russia sull'onda della prima guerra mondiale fu una *smuta* che non conosceva niente di analogo, un caos primordiale di massa, in cui la vita umana cessava di avere valore e i valori umani cessavano di regolare la vita. Fu un caos colorato di rosso non solo per i mari di sangue versato, ma per la bandiera ideologica che su di esso sventolò.

La violenza fu generale e non di una parte soltanto, com'era naturale in quello scatenamento di forze che si contrapponevano in

una lotta che si sapeva mortale. Ma se la violenza era mostruosamente eccessiva nel suo insieme, tanto da parere una sorta di patologia psicofisica rispetto alla violenza «normale» manifestata dagli animi e dai corpi umani nel corso di tutta la storia, ciò che più richiama l'attenzione e richiede spiegazione è la qualità nuova di tale violenza, la sua motivazione e giustificazione in un'epoca e in un'area, quella novecentesca europea, che non potevano certo dirsi innocenti, ma che pur tuttavia si distinguevano da precedenti epoche più buie, ovvero meno «civilizzate». Lo stesso si potrà dire per un'altra situazione che, a pochi anni di distanza, si determinerà in un altro paese europeo, la Germania, ricco di cultura come lo era la Russia, ma «regredito» a uno stato di barbarie che si ammantava di progresso, almeno sul piano tecnico, ma, nelle pretese, anche politico in quanto progetto di un «ordine nuovo».

Gli storici di quello che ufficialmente, cioè nella stessa terminologia del nuovo potere sovietico, si chiama «terrore rosso», e del correlato «terrore bianco» (controrivoluzionario) sono concordi nel riconoscere la crudeltà di entrambi, anche se, a seconda delle proprie «simpatie» ideologiche, a volte propendono a sminuire le colpe dell'una parte rispetto all'altra e a trovare attenuanti, imputando all'una la priorità nello scatenamento della violenza. Ma gli storici che in modo corretto e spregiudicato analizzano le fonti riconoscono il carattere diverso della violenza «rossa» rispetto a quella «bianca», pur deprecandole entrambe e riconoscendone la mostruosità³⁵. La violenza difensiva «bianca», nel corso della guerra civile russa successiva all'ottobre 1917, fu «tradizionale», come quella che trova la sua «legittimazione» nel detto *à la guerre comme à la guerre*, in questo caso una guerra fratricida o, meglio, intestina (poiché parlare di «fratelli» e «fratellanza» in certe circostanze sembra assurdo, anche se la prima «guerra» fu tra fratelli, quando Caino la dichiarò ad Abele), che è la più spietata, soprattutto quando, come nella Russia di allora, tutti i «freni» sociali si spezzano. La violenza «rossa» all'attacco era, invece, di tipo nuovo, non perché l'uccisione o la tortura diventino diverse a seconda di chi le pratica, ma perché esse cessavano di essere «spontanee» e si cementavano entro una ferrea ideologia giustificativa che le rendeva sistematiche e durevoli, incrementandone a dismisura la forza distruttrice.

Per questo il «terrore rosso» durò decenni, di fatto tutto il periodo del potere comunista, accendendosi con particolare

veemenza nel «grande terrore» degli anni trenta, e fu con ogni evidenza diverso anche dal terrore giacobino, al quale si voleva riallacciare. Il «grande terrore» degli anni trenta, a differenza del «terrore rosso» postrivoluzionario, colpì anche membri e dirigenti comunisti, tutt'altro che «innocenti», al pari dei loro persecutori e carnefici, del terrore applicato contro i loro comuni nemici, per lo più davvero innocenti, questi ultimi, o, se si vuole, colpevoli soltanto di essere non comunisti o anticomunisti. Il clamoroso 1937, l'anno dei grandi processi staliniani, fu una sorta di nemesi interna a una rivoluzione, dei cui crimini più sanguinosi erano già stati vittime silenziose milioni di persone inermi, in primo luogo i contadini. Non si può non ricordare la risposta che Molotov diede al suo interlocutore, Feliks Čuev, autore di un fondamentale libro-intervista a questo che fu il più stretto collaboratore di Stalin. A Čuev che gli domandava: «Chi è stato più severo? Lenin o Stalin?» Molotov senza esitazione rispose: «Lenin, naturalmente»³⁶. Si può discutere quale dei due dittatori fosse più «giacobino».

Consideriamo due enunciazioni esemplari. Una la leggiamo nel numero uno, e unico, di una rivista della Čekà «Krasnyj terror»³⁷ del 1° novembre 1918. Nell'editoriale, intitolato al pari della rivista *Terrore rosso*, firmato da un eminente dirigente della Čekà Martyn Lacin, dopo le frasi di rito come quella secondo cui «il proletariato e il capitale internazionale si sono attanagliati in una lotta mortale» per cui «uno di loro deve soccombere, un'altra via d'uscita non c'è», Lacin, rivolto ai cekisti, afferma: «con ferrea ramazza spazziamo via tutta l'immondezza dalla Russia Sovietica» e passa alla tesi più impegnativa: «Noi non lottiamo più contro singole persone, noi annientiamo la borghesia come classe [...], Non cercate indizi che incriminino l'accusato per essersi sollevato contro i Soviet con le armi o con la parola. Il vostro primo dovere è quello di domandargli a quale classe appartiene, quale è la sua origine, quale è il suo grado di istruzione e quale è la sua professione. Tutte queste domande devono decidere il destino dell'accusato. In ciò stanno il senso e l'essenza del Terrore rosso [...], Viva il Terrore rosso». Dichiarazione fin troppo esplicita, che metteva però in chiaro i veri intenti e i veri metodi della Čekà, e che quindi, perché incauta, spiacque a molti, tanto che Lenin ebbe da eccepire su una parte delle parole di Lacin³⁸: non quelle che facevano dipendere la sorte dell'accusato dalla sua appartenenza di classe, ma quelle che non facevano distinzione tra rivolta contro il potere sovietico «con le

armi o con la parola», anche se in realtà questa distinzione per i cekisti di fatto tendeva a scomparire.

L'altra dichiarazione rivelatrice si legge nello scritto di Nikolaj Bucharin *L'economia del periodo di transizione (Ekonomika perechodnogo perioda)* del 1920. Nel capitolo sulla «costrizione "extraeconomica" nel periodo di transizione» Bucharin analizza, alla luce della dottrina marxista, le forme del «lavoro coatto» che, nella società socialista, deve sostituire il «lavoro libero» (le virgolette sono di Bucharin) dell'economia capitalista e dichiara che «dal punto di vista del proletariato, proprio *in nome* di una effettiva, e non fittizia, libertà della classe operaia è *necessario abolire il cosiddetto "lavoro libero"*. Poiché questo non si concilia con un'economia ben organizzata, *"pianificata"* e con una *altrettale distribuzione della forza lavoro*. Quindi, il regime dell'obbligo di lavoro e della distribuzione statale delle forze lavorative sotto la dittatura del proletariato esprime già un grado relativamente alto di organizzazione di tutto l'apparato e di saldezza del potere proletario in generale», per cui «*sotto la dittatura del proletariato per la prima volta la costrizione è davvero uno strumento della maggioranza negli interessi di questa maggioranza*», mentre nel capitalismo la «costrizione» è al servizio dei «gruppi capitalistici»³⁹. Si arriva infine alla tesi generale che qui più ci interessa: «Da un punto di vista più ampio, cioè dal punto di vista di una dimensione storica maggiore per entità, la costrizione proletaria in tutte le sue forme, a partire dalle fucilazioni per finire con l'obbligo di lavoro, è, per quanto ciò suoni paradossale, il metodo per fabbricare l'umanità comunista col materiale umano dell'epoca capitalista»⁴⁰ (119).

Era questa la linea generale comunista dopo la presa del potere. Prima, per quel che riguarda Lenin, in via di principio il terrorismo non era stato respinto, come era naturale per chi come lui, in gioventù, aveva partecipato all'attività dei circoli della Volontà del popolo e conservava un'alta opinione su questo partito. Col senso pragmatico che in lui si univa al rigore ideologico Lenin nel 1901 così precisa le sue idee al proposito: «In via di principio non abbiamo mai rifiutato e non possiamo rifiutare il terrore. Esso è una delle azioni belliche che può essere del tutto idonea e persino necessaria in un certo momento del combattimento, dato un certo stato dell'esercito e date certe circostanze»⁴¹. Allora Lenin non riteneva che ci fossero le condizioni per azioni terroristiche «in mancanza di un'organizzazione rivoluzionaria centrale» e «data la

debolezza di quelle locali», per cui «tale mezzo di lotta» non sarebbe stato altro che una forma di «attacco individuale» e non un'azione di massa e quindi era «intempestivo» e «inopportuno». Questa posizione possibilista lasciava aperto il ricorso al terrore, come di fatto avvenne al tempo della rivoluzione del 1905 e nelle azioni banditesche degli «espropri» per l'autofinanziamento del partito⁴².

Dopo la presa del potere il terrore cessava di essere «individuale» e diventava di massa e di Stato e le disposizioni di Lenin ad applicare il terrore su vasta scala non si contano⁴³. Forma particolarmente odiosa del «terrore rosso» era il sistema degli ostaggi, quando persone arrestate a caso secondo un criterio «di classe» (ufficiali, professionisti ecc.) venivano fucilate a decine per vendicare la morte violenta di un bolscevico. Le cronache e la storia del «terrore rosso» sopra citate sono piene di episodi di questo tipo che anticipano analoghe misure di rappresaglia nazionalsocialista durante la seconda guerra mondiale.

Quanto all'inizio del «terrore rosso» le date possibili sono diverse. Si può accettare come reale e simbolica la notte tra il 16 e il 17 luglio 1918 quando a Ecaterrinburgo fu trucidata l'intera famiglia imperiale, compresi i giovani figli dello zar, oltre al seguito. Trockij nel suo diario racconta che egli avrebbe voluto un pubblico processo contro Nicola II, ma in sua assenza fu deciso di eliminare il sovrano e i suoi. Alla domanda di Trockij: «chi ha preso questa decisione?», Sverdlov rispose: «L'abbiamo preso noi qui [a Mosca, *nda*]. Lenin ha ritenuto che non si potesse lasciare a loro [ai controrivoluzionari, *nda*] una bandiera vivente, soprattutto nelle attuali difficili condizioni»⁴⁴.

Il «terrore rosso» bolscevico, se in Russia provocò infiniti lutti⁴⁵, all'estero suscitò orrore anche tra i «progressisti» (non tra i neocomunisti, naturalmente). Di ciò fu espressione la polemica tra Kautsky e Trockij.

Col titolo *Terrorismo e comunismo* furono pubblicati a breve distanza l'uno dall'altro due libri: uno di Karl Kautsky (*Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*) a Berlino nel 1919, l'altro di Lev Trockij (*Terrorizm i kommunizm*) a Mosca nel 1920. Il libro di Kautsky faceva parte di una critica sistematica cui il capo della socialdemocrazia tedesca, come altri rappresentanti dello stesso partito, sottoponeva la prassi e la teoria del comunismo e della sua rivoluzione in Russia, una

critica che poco prima, con un altro libro di Kautsky sulla «dittatura del proletariato», aveva suscitato una irosa risposta di Lenin, il cui tono e spirito appare fin dal titolo: *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky (Proletarskaja revoljucija i renegat Kautsky)*.

La risposta di Trockij al nuovo libro di Kautsky, benché più misurata, ha lo stesso stile di quella di Lenin, che poi è lo stile della propaganda comunista, sprezzante e denigratoria nei riguardi dell'avversario, i cui argomenti vengono trascurati, così come le verità di fatto, mentre con altezzosa dogmaticità sono enunciate le tesi «ortodosse».

Poiché l'oggetto della polemica è il terrorismo, consideriamo qui brevemente lo scambio di opinioni tra i due contendenti, tralasciando gli excursus di Kautsky sulla rivoluzione francese e la Comune di Parigi, da una parte, e le filippiche ideologiche di Trockij, dall'altra.

Un punto interessante è quello che riguarda il rapporto tra politica del terrore e libertà di stampa. Kautsky, provocando l'ironia di Trockij (che più tardi, caduto in disgrazia e mandato in esilio, forse avrà apprezzato la critica kautskiana), denuncia la mancanza, nella Russia sovietica, di quella elementare condizione della democrazia che è la libertà di stampa (e di pensiero) e la presenza, invece, di una censura pressoché totale. E commenta: «La giustificazione di questo sistema poggia esclusivamente sul puerile concetto che vi sia una verità assoluta e che proprio i comunisti la posseggano [...]. Nessuno dubita della buona fede di quegli idealisti che si possono trovare tra i capi bolscevichi; convinti di possedere essi soli la verità, è naturale che chi non la pensi a modo loro deve essere uno scellerato. Ma anche gli uomini della santa inquisizione spagnuola erano in perfetta buona fede. L'elevazione intellettuale e morale delle masse non pare che abbia molto guadagnato sotto quel regime. C'è, è vero, una differenza tra quegli inquisitori e i duci della repubblica sovietista: i primi non miravano al progresso materiale e intellettuale del popolo sulla terra; volevano solo salvare le anime. Applicando gli stessi metodi, i bolscevichi pretendono elevare le masse sotto ogni rapporto, e non si accorgono quanto invece le degradano»⁴⁶.

Più avanti Kautsky affronta il problema dei fini e dei mezzi: «In realtà lo scopo non può giustificare qualsiasi mezzo, ma solo quello che è in armonia collo scopo medesimo. Un mezzo ripugnante al fine non sarà santificato da questo [...]. La buona intenzione può

essere una scusa per coloro che si servono di cattivi mezzi, ma questi mezzi non cessano di essere condannabili, e ciò tanto più quanto maggiore è il danno che arrecano (233). E passando al «terrorismo bolscevico», dice chiaramente che «il suo compito immediato è di mantenere al potere quel sistema di dominazione militare e burocratica che i bolscevichi hanno creato» (233). Prendendo poi in considerazione la risposta di Lenin a chi lo sollecitava a sbarazzare il partito da «tutti gli arrivisti, banditi, avventurieri», risposta in cui Lenin dice che «i banditi e gli avventurieri noi li fuciliamo e continueremo a fucilarli» e auspica una «generale epurazione» fatta con l'aiuto degli «intellettuali sinceri» anche non appartenenti ad alcun partito, Kautsky replica: «Fucilare: ecco l'«alfa e l'omega» della saggezza amministrativa dei comunisti». Ma, prosegue, come è possibile l'aiuto della denuncia critica di intellettuali indipendenti, senza quell'unico mezzo col quale la potrebbero svolgere: la libertà di stampa? Invece «la stampa russa è esclusivamente in mano di quegli stessi organi di governo, dove banditi e avventurieri si sono annidati. E allora che garanzia può avere Lenin che essi non s'insinuino anche nei tribunali rivoluzionari e nelle commissioni straordinarie, e una volta qui insediati non se ne servano per far fucilare proprio quegli intellettuali sinceri ed estranei a ogni partito che potrebbero riveder loro le bucce?» (234). Le «commissioni straordinarie» (le organizzazioni locali della *Črezvyčajnaja komissija*, la Čekà, ovvero la polizia politica) erano onnipotenti e, eliminati gli intellettuali appartenenti a qualsiasi partito che non fosse quello comunista, oltre ai partiti stessi, non tolleravano certo quelli «estranei a ogni partito», se davvero liberi e indipendenti. Non restava allora che quel «fucilare», che ritorna ossessivamente, in qualità di ordine alla Čekà, negli scritti di Lenin, tenuti in parte a lungo segreti e pubblicati di recente: il terrorismo permanente, come alfa e omega di un sistema che per principio negava la libertà di stampa, come ogni altra libertà politica e civile, e la cui continua «epurazione generale» avveniva a discrezione del vertice del potere, più tardi estendendosi logicamente anche ai suoi propri membri, dichiarati «banditi» e «avventurieri», come accade allo stesso Trockij, ad esempio.

La risposta di Trockij a proposito del terrore è capziosa: esso è giustificato quando è rivoluzionario, esecrabile quando è reazionario. Scrive Trockij: «Il terrore è impotente - e soltanto in

“ultima analisi” – se è applicato dalla reazione contro la classe che si solleva in virtù dello sviluppo storico. Ma il terrore può essere molto efficace contro la classe reazionaria che non vuole uscire di scena. L’intimidazione è un mezzo potente della politica, nella sfera sia internazionale che interna. La guerra, come la rivoluzione, è fondata sull’intimidazione. Una guerra vittoriosa stermina, di regola, soltanto una parte insignificante dell’esercito vinto, ma demoralizza gli altri e ne spezza la volontà. Nello stesso modo agisce la rivoluzione: essa uccide singole persone e ne atterrisce migliaia. In questo senso il terrore rosso non si distingue in via di principio dall’insurrezione armata, di cui è la diretta continuazione. Condannare “moralmente” il terrore statale della classe rivoluzionaria può soltanto chi per principio respinge (a parole) ogni violenza in generale, quindi ogni guerra e ogni insurrezione. Per far questo bisogna essere semplicemente un quacchero ipocrita»⁴⁷.

Prevedendo l’obiezione dei «preti del liberalismo» che la tattica comunista non si differenzia da quella dello zarismo, Trockij replica: «Non lo capite, bigotti che non siete altro? Ve lo spieghiamo noi. Il terrore dello zarismo era diretto contro il proletariato. La gendarmeria zarista soffocava i lavoratori che lottavano per il regime socialista. Le nostre Commissioni straordinarie fucilano i proprietari terrieri, i capitalisti, i generali che cercano di ristabilire il sistema capitalista. Cogliete questa... sfumatura? Sì? Per noi comunisti essa è del tutto sufficiente» (62).

A Trockij non si può negare il merito della franchezza e della chiarezza anche quando passa a parlare di «libertà di stampa» (le virgolette sono sue). Sarcasticamente egli ripete la formula di Kautsky secondo cui «la stampa è un’arma sicura contro la corruzione» e la confuta così: «Questa ricetta liberale suona in modo particolarmente penoso, se si pensa ai due paesi dove c’è la più grande “libertà” di stampa: l’America del Nord e la Francia, i quali nello stesso tempo sono i paesi dove la corruzione capitalistica è all’apogeo». Altra è la concezione comunista del ruolo della stampa: «La stampa non è l’arma di una società astratta, ma di due inconciliabili campi armati e combattenti. Noi distruggiamo la stampa della controrivoluzione così come distruggiamo le sue posizioni fortificate, i suoi depositi, le sue comunicazioni, i suoi servizi segreti. Noi ci priviamo delle rivelazioni dei liberali e dei menscevichi sulla corruzione della classe operaia? Però noi distruggiamo vittoriosamente le basi della corruzione capitalista»

(64).

Si potrebbe chiudere qui la controversia tra il «rinnegato Kautsky» e il «Giuda Trockij», come pochi anni più tardi dai suoi ex compagni di partito sarà chiamato il teorico della «rivoluzione permanente» in base a quei metodi e principi che egli aveva condiviso e difeso. Ma conviene ricordare in breve ciò che egli scrive a proposito del «partito italiano che è entrato a far parte della III Internazionale», un partito socialista che «tuttora tollera nel proprio ambiente Turati e i suoi sostenitori», un «raggruppamento [...] che costituisce un opportunismo meno pedantesco, ma altrettanto dogmatizzato, più declamatorio e lirico, ma tuttavia acerrimo», una sorta di «kautskismo romanizzato» (189), a eliminare il quale il «terrore rosso», data la distanza, non poteva giungere. Presto però a farlo sarebbe giunto il «terrore nero» di quella «scimmia di Lenin»⁴⁸, secondo le parole di Kautsky, che era Mussolini.

Epilogo

SULLA RESISTENZA AL MALE CON LA FORZA

Nella cultura russa rimasta libera dopo l'ottobre 1917, cioè nella cultura russa in esilio nell'Occidente europeo, tra le varie riflessioni sulla drammatica esperienza della Russia e dell'intera Europa in un'età di guerra e rivoluzione, una fu particolarmente aspra, tanto da provocare una discussione assai accesa tra i maggiori pensatori costretti a lasciare la loro patria, ma sempre rivolti con la mente ai problemi che la sovversione bolscevica suscitava a tutti i livelli: storico, politico, religioso, morale. Il dibattito, che si svolse a metà degli anni venti, fu provocato dal libro, pubblicato a Berlino nel 1925, del giurista e filosofo Ivan Il'in (1883-1954), allora noto soprattutto per la sua monografia *La filosofia di Hegel come dottrina della concretezza di Dio e dell'uomo (Filosofija Hegel'ja kak učenie o konkretnosti Boga i človeka)*, pubblicata a Mosca nel 1918, uno degli apporti russi maggiori agli studi hegeliani.

Il libro di Il'in che suscitò scandalo tra gli emigrati russi, ed ebbe echi persino nella Russia sovietica, si intitola *Sulla resistenza al male con la forza (O soprotivlenii zlu siloju)* ed è una critica stringente della tolstoiana dottrina della non-resistenza al male con la violenza. Uomo di studi, Il'in fu anche attivo nella vita politica come ideologo del campo di centrodestra dell'emigrazione russa e sostenitore del movimento di resistenza anticomunista (e poi antinazista: nel 1938, perseguitato dalla Gestapo, lasciò la Germania ed emigrò in Svizzera, dove morì). Questa sua posizione politica spiega in parte l'accanito tono polemico con cui il suo libro fu accolto dalla parte «progressista» dei suoi compatrioti in esilio che non poteva certo condividere la conferenza da lui tenuta a Praga, Berlino e Parigi nel 1925, *L'idea di Kornilov (Jdeja*

Kornilova), anticipo del libro antitolstoiano. Lavr Kornilov (1870-1918) era il generale che, vedendo l'incapacità del Governo provvisorio di Kerenskij di controllare la situazione nel paese e volendo prevenire l'imminente azione eversiva bolscevica, nell'agosto 1917 organizzò un'azione militare per ristabilire l'ordine a favore del Governo provvisorio e difendere la legalità repubblicana e mosse le truppe verso Pietrogrado. Destituito e messo fuori legge da Kerenksij, col quale aveva pensato di agire in accordo, Kornilov fu poi arrestato. Liberato nel novembre 1917, si recò sul Don, dove organizzò un'esercito volontario «bianco» e trovò la morte mentre preparava un'operazione militare. Fautore di un programma di stabilizzazione interna da attuare con «ferrea decisione», Kornilov era per Il'in un eroe nazionale, l'unica e ultima alternativa possibile a Lenin, l'uomo d'azione che meritava di entrare nel pantheon di coloro che si erano battuti per salvare la Russia democratica dalla catastrofe.

Nella sua conferenza Il'in era andato al di là di un omaggio alla personalità di Kornilov e aveva esaltato l'idea da lui rappresentata e viva nell'«esercito russo bianco», attiva forza di resistenza al bolscevismo. Era un'idea opposta a quell'aspetto deleterio del carattere e dell'ideologia russa, diffuso soprattutto nell'intelligenza, che era stato «una delle cause della grande sciagura che ha colpito la nostra patria»¹. Il'in individua questa debolezza nella «sentimentalità», che definisce come «una compassione spiritualmente cieca», nel «prevalere del sentimento sulla volontà e di un banale “umore” sulla religiosità». Si tratta di un «indefinito rammollimento dell'anima pronta ad abbandonarsi ai propri sentimentuzzi, ma incapace di amare la causa divina con tutta se stessa, incapace di decidere, di assumersi una responsabilità e di condurre una lotta volitiva. L'anima sentimentale non capisce che Dio è più dell'uomo e che l'“umanitarismo” non è l'ultima parola della virtù e della saggezza umane...». Il'in indica poi in chi si è specificamente manifestato questo tratto del «carattere russo»: «E così in una singolare combinazione di abulica sentimentalità, nichilismo spirituale e pedantismo morale è sorta e si è rafforzata la perniciosa dottrina del conte Lev Tolstoj sulla “non resistenza al male con la forza”, dottrina che più o meno è riuscita a intossicare i cuori di più di una generazione in Russia e, diffusasi piano piano nelle anime, le ha indebolite nella lotta contro gli scellerati» (224).

Contro questa «sentimentalità» indifferente e irresponsabile, contro questo nichilismo moralistico, contro una non-violenza che tollera la violenza, Il'in afferma l'idea della «spada cristiana» («cristiano-ortodossa», con riferimento al cristianesimo orientale), cioè si richiama a un cristianesimo non remissivo ed evasivo, ma degno della natura divina dell'uomo: «Il Vangelo insegna non una compassione animale, ma un amore dell'uomo che sia amore di Dio: insegna un amore *ispirato* [...]. Insegnando ad amare i nemici, Cristo intendeva i nemici personali, non i nemici di Dio e i sacrileghi corruttori, per i quali è detto che siano buttati in acqua con una macina al collo. Insegnando a perdonare le offese, Cristo intendeva le offese *personali*, non ogni possibile scelleratezza; nessuno ha il diritto di perdonarle le offese *altrui* o di permettere agli scellerati di offendere i deboli, corrompere i bambini, profanare i templi e rovinare la patria. Quindi il cristiano è chiamato non solo a perdonare le offese, ma a lottare contro i nemici della causa divina sulla terra [...]. Nei riguardi degli scellerati il cristiano deve manifestare il volto negatore dell'amore: non è chiamato ad amare il male o a favorirlo [...]. Gli basta ricordare il grande momento storico in cui l'amore divino in sembianze di ira e di sferza scacciò dal tempio la folla vilmente sacrilega» (226).

Qui Il'in enuncia in formule brevi le idee sviluppate e argomentate con una vasta dottrina religiosa, filosofica, giuridica e politica nel suo ampio trattato sulla «resistenza al male con la forza». Una loro espressione particolare è l'«idea di Kornilov» che, novello san Giorgio, animato da un amore attivo per la patria, ha levato la spada contro il drago rivoluzionario, sia pure in modo sfortunato. Ma, conclude Il'in, la via da seguire è la sua «poiché vinceremo quando la nostra spada sarà come l'amore e la preghiera e la nostra preghiera e il nostro amore diventeranno una spada!» (227).

A chiarire la posizione politica di Il'in serve un articolo scritto per la morte di Feliks Dzeržinskij, il capo (nativo della Polonia) della polizia politica comunista, la Čekà: «È morto Dzeržinskij. La Russia non ne serba un buon ricordo. E come potrebbe essere altrimenti? Per otto anni e mezzo ha seminato terrore e sangue e ciò che ha fatto è indescrivibile e irreparabile. Il nome di questo polacco resterà per sempre nella storia russa, scritto in una delle sue pagine più tragiche e vergognose» (261). Questo è l'inizio del «necrologio». Ma poi Il'in va al di là della persona di Dzeržinskij e della sua azione

e in esse vede il riflesso di un fenomeno storico collettivo: il comunismo e il socialismo, e non di quelli russi soltanto, bensì di tutto il movimento rivoluzionario internazionale, di cui Dzeržinskij ha sostenuto la causa: «Adesso i comunisti fanno quello che volevano, sognavano, scrivevano, preparavano i socialdemocratici e i socialisti rivoluzionari di tutti i paesi. Quello che hanno preparato da tempo, nel corso di tutto il diciannovesimo secolo [...]. I bolscevichi hanno soltanto preso sul serio e in modo attivo quella preparazione e quelle parole» (263), a partire da quelle di Marx. Adesso i socialisti non possono far finta di non avere la loro responsabilità di «fratelli minori» di comunisti come Dzeržinskij: «Nel mondo è cominciata una grande e feroce guerra civile. In questa guerra non ci sono tre raggruppamenti, ma due: il rosso e il bianco. I socialisti di tutti i paesi da sempre si sono trovati e si trovano nel campo rosso [...]. Essi credono nella stessa antinaturale chimera; essi percorrono lo stesso cammino, essi vogliono la stessa cosa e preparano le stesse cose. La differenza è solo nei tempi, nelle sfumature e nel desiderio di far cadere sui comunisti il lavoro sporco fatto di sangue, di esperimenti e di rischio» (265). È quindi ingenuo fare del defunto capo della polizia comunista l'unico responsabile di un sanguinoso e sanguinario terrore, che è invece il frutto del socialismo e comunismo internazionale.

Si capisce che queste posizioni oltranzistiche, che in modo troppo lineare attribuivano al socialismo in quanto tale piena corresponsabilità della violenza comunista senza fare le debite distinzioni, non potevano essere accettate dalla parte «progressista» dell'emigrazione russa, la quale accolse con indignazione il trattato teorico di Il'in sulla «resistenza al male con la forza», spesso senza analizzarlo con la debita serenità, accusando il suo autore di essere un sorta di Dzeržinskij della reazione (in teoria, naturalmente), perché «una Čekà in nome di Dio è ancora più ributtante della Čekà in nome del diavolo», cioè si verrebbe a teorizzare un anticomunismo ancora peggiore del comunismo. Questa accusa si trova nell'articolo «L'incubo del bene malvagio» (*Košmar zlogo dobra*) che Nikolaj Berdjaev scrisse in risposta al libro di Il'in, articolo interessante, che qui scegliamo tra i vari altri violenti attacchi mossi a Il'in, per l'autorevolezza del suo autore, anche se la prevenzione non sempre permette a Berdjaev di cogliere le ragioni del suo avversario, costretto poi a difendere le proprie idee, precisandole contro le deformazioni polemiche.

Secondo Berdjaev il libro di Il'in è «un frutto morboso del nostro tempo» in quanto il suo autore «si è contagiato del veleno del bolscevismo», veleno che «agisce in forma di un adattamento ai bolscevichi, o in forma di un contagio prodotto dal suo spirito in nome di scopi opposti, di un contagio prodotto dalla sua violenza e malvagità» (379). Il'in sarebbe una sorta di bolscevico alla rovescia: «I bolscevichi si considerano portatori del bene assoluto e in suo nome si oppongono con la forza a ciò che ritengono male [...]». Questa smodata boria spirituale dei bolscevichi è propria anche di Il'in». Egli non è «illuminato dalla consapevolezza cristiana che tutto il genere umano è colpito dal peccato originale e quindi non può scindersi in una razza dei buoni, chiamati apposta a lottare contro il male con la forza, e una razza dei cattivi, oggetto dell'azione dei buoni» (380). Questo «razzismo» etico-politico è stato proprio anche dell'intelligenza rivoluzionaria russa (e non russa) che «ha sempre accettato, in una notevole propria parte, la resistenza al male con la forza, col terrore, con l'omicidio, con la rivolta armata e ha sempre pensato di affermare con questi mezzi il bene assoluto e di distruggere il male assoluto. Soltanto grazie a questa coscienza morale dell'intelligenza rivoluzionaria russa è diventato possibile il bolscevismo. La "Čekà" da noi è stata preparata moralmente» (380-381). È quindi fuori luogo, continua Berdjaev, una perorazione così accanita della «resistenza al male con la forza» tanto più che i tempi attuali sono quanto di più «antitolstoiano» si possa immaginare e ormai nessuno ha dubbi sull'opportunità di opporsi al male con la forza e persino con la violenza: «Noi viviamo in una delle più sanguinose epoche della storia mondiale, un'epoca in preda a un incubo sanguinoso, quando ognuno è convinto del proprio diritto di uccidere i propri avversari ideologici e politici e nessuno riflette se sia giustificato agire con la spada»². La perorazione di Il'in in favore della forza, oltre a essere superflua, si dimostra, secondo Berdjaev, anticristiana e persino antinazionale, «estranea alle migliori tradizioni del nostro pensiero nazionale»: a Il'in «la croce serve soltanto per giustificare la spada» (392), una spada per di più di cartone che nulla può ormai contro quella d'acciaio dei bolscevichi vittoriosi.

Non entriamo nella parte teologica e filosofica del dibattito sul libro di Il'in, che qui ci interessa soprattutto per il suo significato politico-morale, in particolare perché ricorda alcuni momenti della riflessione di Lukács sulla violenza e sulla sua accettazione in nome

di un fine superiore, che per il filosofo ungherese è quello rivoluzionario comunista, mentre per il filosofo russo è quello cristiano-conservatore. Per Il'in, diversamente dall'interpretazione polemica di Berdjaev, il ricorso alla «spada cristiana» per la difesa contro l'aggressione rivoluzionaria non è privo di drammaticità per chi lo pratica: «Sì, la via della spada è una via ingiusta; ma non c'è una legge spirituale per cui chi passa attraverso l'*ingiustizia* va verso il *peccato*... Se così fosse, *tutti* gli uomini, in quanto costantemente vanno attraverso l'ingiustizia e persino attraverso il peccato, sarebbero condannati a una rovina inesorabile poiché un peccato si accumulerebbe sull'altro e un peso insuperabile trascinerrebbe l'uomo nell'abisso. No, la saggezza di vita sta non in una sospetta ostentazione del giusto, ma nell'entrare coraggiosamente, se necessario, nell'ingiustizia, *attraversandola*, ma non andando verso di essa, entrando in essa per uscirne» (278). D'altra parte, c'è forse un'altra via? Certo, c'è la via della «sentimentale non resistenza», la «via del tradimento a danno dei deboli» e della «complicità con lo scellerato» e, per giunta, di un «autocompiacimento ingenuamente ipocrita», una via più «tranquilla» e «decente». Ma «soltanto la superficialità e una malvagia ottusità possono non sentire a che prezzo sono pagate questa "tranquillità" e questa "decenza"» (278).

La concezione di Il'in è che «condurre la lotta statale contro gli scellerati è un compito necessario e spiritualmente giusto; ma le vie e i mezzi di questa lotta possono essere e spesso sono forzatamente ingiusti. E soltanto i migliori sono capaci di sopportare questa ingiustizia, senza lasciarsene contaminare, di trovare e osservare in essa la debita misura, di ricordare che di ingiustizia si tratta e che essa è spiritualmente pericolosa e di trovare per essa gli antidoti individuali e sociali» (284). Infatti «desideroso di bene, dedito al bene, egli [l'uomo cristiano d'azione, *nda*] si vede costretto in nome del suo scopo religiosamente giusto ad assumere su di sé l'ingiustizia e forse la colpa e, in apparenza, ad allontanarsi dal bene; e con la piena coscienza di ciò che fa. La sua posizione è *moralmente tragica* [...]. L'eroismo spirituale qui non sta soltanto nel condurre la lotta, ma anche nella tensione morale che è necessaria per una aperta e ferma *accettazione* della eventuale *colpa*» (280-281).

Sembra di ritornare alla Giuditta di Hebbel e di Lukács, con la differenza che in Il'in ci sono un autentico pathos religioso e un

tormento interiore dei quali era privo il filosofo marxista, soggiogato moralmente e intellettualmente da quel comunismo di Lenin e Dzeržinskij che invece, coi suoi crimini liberticidi, ispirava orrore al cristiano Il'in e anche a Berdjaev, cristiano in un diverso modo, cui sfuggiva però il momento «tragico» del cristianesimo del suo avversario. La polemica intorno al libro di Il'in fu ampia e il suo libro ha una profondità che qui non è possibile misurare. Dopo il dibattito, a distanza di anni una valutazione equilibrata delle idee del libro fu data da uno dei maggiori filosofi russi del Novecento, Nikolaj Losskij, secondo cui Il'in non fa affatto propria la riprovevole tesi del «fine giustifica i mezzi», accolta dai rivoluzionari, poiché per lui, come si è visto, si danno situazioni che «inevitabilmente conducono alla contraddizione tra un fine buono e i mezzi imperfetti, il che costituisce una tragedia morale dell'uomo»³. Una tragedia all'interno della tragedia vissuta da un intero popolo e da un'intera epoca sotto il segno della violenza e del terrore. Una violenza e un terrore che infuriano in quell'«aiuola che ci fa tanto feroci», come Dante genialmente chiamò il nostro pianeta.

Note

INTRODUZIONE

¹ Se ci si addentra nel lontano passato, nella monarcomachia e nel tirannicidio del XVI-XVII secolo, si può vedere la preistoria del terrorismo occidentale, mentre quella del terrorismo islamico porta alla setta degli Assassini del XI-XII secolo.

² Edizione riveduta e ampliata di *Etica del terrore*, Roma, Liberal edizioni, 2008. Ne esiste una edizione russa: *Etika terrora*, Moskva, ROSSPEN, 2008.

³ Si rimanda a due recenti storie del terrorismo russo: A. Geifman, *Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton, Princeton University Press, 1993; O.V. Budnickij, *Terrorizm v rossijskom osvoboditel'nom dviženii*, Moskva, ROSSPEN, 2000 (seconda edizione ampliata Moskva, ROSSPEN, 2016).

⁴ Cito dall'edizione francese: Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, Paris, Rivages, 2001. Qui e in seguito il corsivo è sempre dell'autore citato.

⁵ Bertrand Russel, per il quale il bolscevismo in quanto fenomeno sociale doveva essere considerato «come una religione» e «non come un normale movimento politico», riteneva che tra le religioni il bolscevismo dovesse essere avvicinato soprattutto all'islamismo poiché entrambi sono «religioni pratiche, sociali, non-spirituali, impegnate a conquistare il dominio del mondo terreno» (B. Russel, *Teoria e pratica del bolscevismo*, Milano, Sugar editore, 1963, pp. 83-84). Non diversamente John Maynard Keynes riteneva che il comunismo di Lenin fosse una religione («secolare» o «politica», come si dice) «e non soltanto un partito» e che Lenin fosse «un Maometto e non un Bismarck» (J.M. Keynes, *Esortazioni e profezie*, Milano, Garzanti, 1975, p. 224). Per Jules Monnerot il comunismo è «l'Islam del XX secolo»: il comunismo, di cui la Russia sovietica è il centro geografico da cui si irradia la sua espansione, «come l'Islam conquistatore ignora la distinzione tra politico e religioso» (J. Monnerot, *Sociologia del comunismo*, Milano, Giuffrè editore, 1970, p. 56).

1. PAROLA E AZIONE

¹ La prima manifestazione del «giacobinismo» in Russia risale però a un decabrista, Pavel Pestel' (1793-1826). Ispirato dalla dittatura giacobina (un contemporaneo lo definì «un autentico Robespierre, intelligente, astuto, illuminato, crudele, tenace, intraprendente», *Tezisy dokladov naučnoj konferencii "Velikaja francuzskaja revoljucija i puti ruskogo osvoboditel'nogo dviženija"*, Tartu, Tartuskij universitet, 1989, p. 37) e dalle idee del *Principe* di Machiavelli (un altro contemporaneo ricorda: «Pestel' era considerato un uomo intelligente, ma immorale, e per scherzo, data la somiglianza del volto, lo chiamavano Machiavelli», M.A. Jusim,

Machiavelli v Rossii, Moskva, IVI RAN, 1998, p. 146), egli considerava la politica un concetto più ampio della morale, una sfera che esula dalle categorie etiche. Sostenitore dello zaricidio (e dell'eliminazione dell'intera famiglia imperiale), il suo progetto contemplava, dopo la presa del potere, un dittatura rivoluzionaria diretta dal vertice dell'organizzazione dei congiurati per costruire un nuovo Stato repubblicano unitario e forte.

² *Revoljucionnyj radikalizm v Rossii: Vek devjatnadcatyj*, a cura di E.L. Rudnickaja, Moskva, Archeografičeskij centr, 1997, p. 142. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

³ Tra le misure sociali progettate dalla *Giovane Russia* c'erano l'abrogazione del matrimonio in quanto «fenomeno sommamente immorale, impensabile nella piena uguaglianza dei sessi»; l'eliminazione della famiglia, dichiarata ostacolo allo sviluppo dell'uomo; l'affidamento dell'educazione dei bambini alla società; la distruzione di quel «covo principale di dissolutezza» che sono i monasteri e la secolarizzazione delle proprietà ecclesiali. Il proclama *Giovane Russia* fu molto apprezzato da Marx e Engels che lo consideravano una sorta di «manifesto» della rivoluzione sociale in Russia. Un politico bolscevico, Fëdor Raskol'nikov, gli riconobbe il merito di aver capito che «solo versando un mare di sangue si può conseguire la liberazione dei lavoratori». Si veda: V.A. Tvardovskaja, S.S. Itenberg, *Russkie i Karl Marx: vybor ili sud'ba?*, Moskva, Editorial Urss, 1999, pp. 57-58.

⁴ Cit. da B.P. Koz'min, *Iz istorii revoljucionnoj mysli v Rossii*, Moskva, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1961, pp. 289-290.

⁵ *Revoljucionnyj radikalizm*, cit., p. 145.

⁶ A.I. Gercen (Herzen), *Sobranie sočinenij v tridcati tomach*, vol. 16, Moskva, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1959, p. 202. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

⁷ Si veda: Aleksandr Herzen, *A un vecchio compagno*, a cura di V. Strada, Torino, Einaudi, 1977.

⁸ Gercen (Herzen), *Sobranie*, cit., vol. 19, Moskva 1960, p. 58.

⁹ Cit. da O.V. Budnickij, *Terrorizm v rossijskom osvoboditel'nom dviženii*, Moskva, ROSSPEN, 2000, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Istorija terrorizma v Rossii*, a cura di O.V. Budnickij, Rostov-na-Donu, Feniks, 1996, p. 33.

¹² *Ibid.*, p. 37. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

¹³ *Rasprava*, qui reso con «giustizia», significa anche «giustizia sommaria».

¹⁴ Vladimir Burcev, *Za sto let (1800-1896)*, London, s.e., 1897, pp. 92-93.

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶ Cit. da F.M. Lur'e, *Sozidatel' razrušenija*, Sankt-Peterburg, Petro-RIF, p. 48.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49. Si legga anche quanto disse al processo Vladimir Spasovič, avvocato di idee liberali: «Benché sia una persona che pochissimo tempo fa era qui, Nečaev sembra un eroe fiabesco [...]. Questa persona terribile, fatale, dovunque si sia fermata ha portato contagio, morte, arresti, distruzione. C'è una leggenda che raffigura la peste in forme di donna con uno scialle insanguinato. Dovunque essa compaia, là gli uomini muoiono a migliaia. Mi sembra che Nečaev sia la copia di questa fiabesca personificazione della peste» (cit., da F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, vol. 12, Leningrad, Nauka, 1975, p. 204).

¹⁸ *Ibid.*, p. 22. Sempre secondo la testimonianza di Bonč-Bruevič, Lenin disse «più volte»: «Nečaev deve essere pubblicato interamente. È necessario studiare, cercare di stabilire che cosa ha scritto e dove, decifrare ogni suo pseudonimo, raccogliere tutto quanto e pubblicarlo» (*ibid.*). Benché Lenin facesse di Nečaev un maestro di

lotta rivoluzionaria, da cui lui stesso aveva imparato, Nečaev non venne «riabilitato»: la sua figura era troppo odiosa e avrebbe macchiata la genealogia del bolscevismo e del suo capo. D'altra parte è evidente la distanza tra il fanatico, ma rigoroso, schematico organizzativo di Nečaev e la complessità del pensiero politico di Lenin.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Il *Catechismo del rivoluzionario* è pubblicato integralmente in: Herzen, *A un vecchio compagno*, cit., pp. 67-75. I passi citati sono tratti da questa edizione senza singole indicazioni di pagina.

²¹ *Istorija terrorizma*, cit., p. 153.

²² Herzen, *A un vecchio compagno*, cit., p. 255.

²³ P.N. Tkačëv, *Izbrannye sočinenija na social'no-političeskie temy*, Izdatel' stvo Vsesojuznogo obščestva politkatoržan i ssyl'no-poselencev, vol. 1, Moskva, p. 174.

²⁴ *Ibid.*, p. 194.

²⁵ Si veda *Leggendo Padri e figli*, in V. Strada, *Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa*, Torino, Einaudi, 1980².

²⁶ A. de Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, vol. 1, Torino, UTET, 1969, p. 747.

²⁷ *Ibid.*, p. 738.

²⁸ N. Strachov, *Bor'ba s Zapadom v našej literature*, vol. 1, Kiev, Tipografija I.I. Čokolova, 1897, p. 108. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

²⁹ *Ibid.*, vol. 2, p. 59. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

³⁰ Dostoevskij, *Polnoe sobranie*, cit., vol. 21, Moskva, Nauka, 1980, p. 125. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

³¹ Cit. da V. Lejkina, *Petraševcy*, Moskva, Obščestvo političeskich katoržan i ssyl'no-poselencev, 1924, p. 41.

³² *Ibid.*, p. 42.

³³ *Ibid.*, p. 41.

³⁴ *Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenija petraševcev*, a cura di V.E. Evgrafov, Moskva, Gospolitizdat, 1953, p. 494.

³⁵ *Ibid.*, p. 496.

³⁶ Lejkina, *Petraševcy*, cit., p. 53.

³⁷ N. Berdjaev, *Tipy religioznoj mysli v Rossii*, Paris, Ymca-Press, 1989, p. 99.

³⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, Milano, Adelphi, 1971, p. 343.

³⁹ *Ibid.*, p. 344.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 346-347.

⁴¹ *Ibid.*, p. 347. Il tema «Dostoevskij-Nietzsche» è molto più ampio dei suoi aspetti qui presi in considerazione, ma, come tale, esula dal nostro assunto.

2. INCUBO E PROVOCAZIONE

¹ A.F. Koni, *Sobranie sočinenij v vos'mi tomach*, vol. 2, Moskva, Juridičeskaja literatura, 1966, p. 64.

² La definizione è di Stepnjak-Kravčinskij (S.M. Stepnjak-Kravčinskij, *Izbrannoe*, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1972, p. 402), scrittore e politico populista, al quale si devono importanti opere sul movimento rivoluzionario russo, tra cui *Podpol'naja Rossija* (La Russia sotterranea), pubblicato originariamente in italiano (1882), e il romanzo *Andrej Kožuchov*, pubblicato a Londra (1889), esaltazione dell'«eroe» nichilista. Stepnjak-Kravčinskij a proposito della Zasulič scrive che, pur non essendo essa una «terrorista», «l'evento del 24 gennaio ebbe un significato

enorme nello sviluppo del terrorismo» in quanto gli conferì «l'aureola del sacrificio» e gli guadagnò «la sanzione del pubblico riconoscente»: infatti «l'assoluzione della Zasulič fu una solenne condanna di tutto il sistema di arbitrio che aveva spinto questa giovane a levare contro il boia la sua mano vendicatrice», mentre «la stampa e la società unanimamente salutarono la sentenza dei giurati» (*ibid.*). Negli ambienti democratici e radicali europeo-occidentali la popolarità dei terroristi russi era grande. L'ammirazione da loro suscitata si manifestò, in particolare, quando uno di essi, Lev Gartman, membro della Volontà del popolo, dopo aver preso parte alla preparazione di un attentato allo zar, nel dicembre 1879 fuggì in Occidente. Arrestato a Parigi nel gennaio dell'anno successivo su richiesta del governo russo, la sua estradizione fu impedita da una campagna a suo favore, alla quale partecipò anche Victor Hugo. Liberato, Gartman si recò in Inghilterra, dove Marx e Engels organizzarono un banchetto in suo onore, accordandogli cordiale accoglienza (Marx) e aiuto finanziario (Engels). I rapporti tra Gartman e Marx aiutano a chiarire l'atteggiamento del rivoluzionario tedesco verso il terrorismo russo nell'ambito delle posizioni da lui assunte nei riguardi della Russia, della sua storia e del suo presente e futuro. Nei confronti del terrorismo l'atteggiamento di Marx fu piuttosto ambiguo, variando secondo le circostanze di tempo e di luogo. La sua netta critica dell'avventura di Bakunin e Nečaev non si estese ad altre situazioni come il terrorismo della Volontà del popolo, nel quale vedeva una legittima forma di lotta politica finalizzata allo scoppio di una rivoluzione contadina in Russia che, impossibilitata ad affermarsi autonomamente, avrebbe però potuto innescare una vittoriosa rivoluzione proletaria nell'Occidente europeo (dove Marx invece respingeva il terrorismo rivoluzionario degli anarchici, ostacolo alla sua azione di capo del movimento comunista). Senza entrare qui in un tema assai vasto, basta ricordare che a Gartman, come questi riferisce in una lettera del 14 maggio 1880, Marx disse di trasmettere ai «socialisti russi» che lui considerava «il terrore russo come l'unica attività logica, l'unica attività pratica possibile e utile in Russia in quel momento» e che «tutti i programmi dei terroristi russi» erano «splendidi per la loro praticità, grazie alla quale il partito dei terroristi gode di tanta forza e influenza» (*Russkie sovremenniki o Marx'e i Engels'e*, Moskva, Izdatel' stvo političeskij literatury, 1969, p. 180). Un altro rivoluzionario, Nikolaj Morozov, ricorda una conversazione sua, in compagnia di Gartman, in casa di Marx, alla quale partecipava anche la figlia, Eleanor, che offriva loro tè e biscotti. I due russi parlavano soprattutto dell'attività terroristica della Volontà del popolo, suscitando grande interesse in Marx. Questi disse loro che, scrive Morozov, «la nostra lotta contro l'autocrazia sembrava a lui e a tutti gli europei qualcosa di assolutamente favoloso, possibile soltanto nei romanzi fantastici» (*ibid.*, p. 83). In un'altra lettera (del 12 maggio 1880) Gartman scrive: «Miss Marx mi dà lezioni di inglese e io do a lei lezioni di russo. Marx impara a leggere in russo. Ci deve essere qualche motivo che spinge Marx a essere particolarmente gentile con me» (*ibid.*, p. 177). Il motivo principale, a parte l'eventuale simpatia, era il crescente interesse teorico, storico e politico di Marx per la Russia, un interesse negativo non soltanto verso l'autocrazia, naturalmente, ma anche verso i rivoluzionari russi come Bakunin, da lui detestato (e combattuto con ogni mezzo), e positivo verso i nuovi rivoluzionari, sui quali aveva esercitato un qualche influsso la sua teoria dello sviluppo storico e la sua analisi del sistema capitalistico. Si tratta dell'insieme di quei complessi rapporti tra Marx e Engels e la Russia rivoluzionaria che costituiscono un «romanzo fantastico» non meno avvincente di quello del terrorismo russo, per Marx «favoloso» e per la Russia fatale.

³ Koni, *Sobranie*, p. 149. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

⁴ Così si legge in una lettera di Ju. Martov a P. Aksel'rod del 23 gennaio 1920 (Ju. Martov, *Izbrannoe*, Moskva 2000, p. 600).

⁵ *Vospominanija o dele Very Zasulič*, in Koni, *Sobranie*, cit., pp. 24-252.

⁶ G. Gradovskij (1842-1915) in seguito passò su posizioni conservatrici e biasimò il «lavoro distruttivo» svolto dalle forze eversive che si erano rafforzate grazie ai «quadri che vi erano stati immessi dopo l'affare Zasulič» (*Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 462. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo).

⁷ *Aleksandr Vtoroj. Vospominanija. Dnevnik*, a cura di V.G. Černucha, Sankt-Peterburg, Puškinskij fond, 1995, pp. 377-378.

⁸ Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et les russes*, Paris, Robert Laffond, 1990, pp. 880-881 (la prima pubblicazione è del 1881-1882).

⁹ G.S. Kan, «*Narodnaja volja*». *Ideologija i lidery*, Moskva, Probel, 1997, pp. 78-79. Sull'attentato del 1° marzo una rivoluzionaria come Vera Figner fece una riflessione di notevole equilibrio: «Qualunque cosa si dica e si pensi del 1° marzo, il suo significato fu enorme. Per valutarlo si deve ricordare in quali condizioni avvenne. Esso spezzò il regno, durato 26 anni, di un imperatore che aveva aperto per la Russia una nuova era, facendole imboccare la via dello sviluppo universale umano; dopo una stagnazione secolare egli le aveva dato un'enorme spinta in avanti con le riforme: quella agraria, quella dell'autogoverno locale (*zemstvo*) e quella del sistema giudiziario» (V. Figner, *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 1, Moskva, Vsesojumoe obščestvo političeskich karoržan i ssyl'no-poselencev, s.a., p. 260). La Figner mette poi in luce il fatto che la prima riforma a quindici anni di distanza aveva dimostrato di non essere stata in grado di migliorare la condizione economica e sociale dei contadini, i quali, al contrario, erano caduti in uno stato miserevole. Questo si era riflesso nello scontento di una parte della società russa, provocando agitazioni e iniziative rivoluzionarie che, a loro volta, avevano inasprito la reazione repressiva del governo. Importante è ciò che la Figner scrive sugli effetti demoralizzanti che la lotta tra governo e rivoluzionari ebbe sulla società: «Come ogni lotta che si svolga non sul terreno delle idee, ma su quello della forza, essa era accompagnata dalla violenza. E la violenza, venga essa esercitata sul pensiero, sull'azione o sulla vita umana, non favorisce mai un ammorbidimento dei costumi. Essa provoca accanimento, sviluppa istinti belluini, eccita impulsi malvagi e spinge alla perfidia. L'umanità e la magnanimità sono incompatibili con essa. In questo senso sia il governo sia il partito [della Volontà del popolo, *nda*], entrati, come si dice, in un combattimento corpo a corpo, concorrevano a corrompere l'ambiente. Da una parte, il partito proclamava che tutti i mezzi sono buoni nella lotta contro l'avversario e che il fine giustifica i mezzi; inoltre esso creava il culto della dinamite e della rivoltella e l'aureola del terrorista; l'omicidio e il patibolo acquistavano una forza fascinatrice sulle menti dei giovani e quanto più essi erano deboli di nervi, e la vita circostante gravosa, tanto più il terrore rivoluzionario li portava in uno stato di esaltazione [...]. La società, non vedendo una via d'uscita dalla situazione esistente, in parte simpatizzava con la violenza del partito, in parte la considerava un male inevitabile, ma anche in questo caso applaudiva il coraggio o l'abilità del combattente, e il ripetersi degli eventi li faceva diventare norma» (265-266). Dall'altra parte, il governo reagiva praticando a sua volta la violenza: «veniva incatenato il pensiero, proibita la parola, tolte la libertà e la vita; il confino inflitto senza processo era un fenomeno consueto; le prigioni erano strapiene; le esecuzioni si contavano a decine» (267).

¹⁰ *Vechi. Intelligencija v Rossii. Sborniki statej 1909-1910*, Moskva, Molodaja Gvardija, 1991, p. 159. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo. Semën Frank (1877-1950) fu uno dei maggiori filosofi russi del xx secolo. Nel 1922 venne esiliato dai bolscevichi assieme a vari altri esponenti della cultura russa libera. Il suo

pensiero si evolse da una iniziale adesione al marxismo verso una ricerca metafisica di impronta religiosa con una costante attenzione ai problemi sociali e politici. *L'etica del nichilismo* fu pubblicata nel 1909 nella raccolta di saggi di vari autori *Pietre miliari (Vechi)*, che suscitò una vasta eco polemica per la sua critica dell'intelligenza radicale.

¹¹ *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 204. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

¹² A. Gejzman, *Revoljucionnyj terror v Rossii 1894-1917*, Moskva, Kron-Press, 1997, p. 106.

¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 118-120.

¹⁴ Cit. da O.V. Budnickij, *Terrorizm v rossijskom osvoboditel'nom dviženii*, Moskva, ROSSPEN, 2000, pp. 223-224.

¹⁵ Cit. da *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 325.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 338-339.

¹⁷ In un articolo intitolato «“Si è colorata la luna di porpora...” ovvero Atto eroico del santo terrore?» («*Okrasilsja mesjac bagrjancem...*» ili *Podvig svjatogo terrora?*), pubblicato nella rivista «Kontinent» (n. 28) Ekaterina Breitbard avanza una nuova versione dell'attentato compiuto dalla Spiridonova (versione sostenuta anche da altri): la giovane donna avrebbe sparato a Luženovskij, col quale aveva avuto una relazione quand'era studentessa ginnasiale, per gelosia in quanto il suo amante l'aveva lasciata. La stampa di sinistra del tempo avrebbe creato la «leggenda» dell'attentato compiuto in nome di ideali rivoluzionari di giustizia. A questo proposito, senza entrare in un'analisi di questa versione, contestata da altri studiosi (Budnickij scrive che essa «non regge la critica», *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 221), va notato che comunque la vicenda della Spiridonova è entrata nella storia come quella di un atto terroristico politico e che l'ulteriore biografia dell'attentatrice è stata quella di una rivoluzionaria. Si può, inoltre, ammettere che nell'atto della Spiridonova si siano uniti due impulsi: uno personale, di gelosia, se ci fu, e uno ideale, di protesta, tanto più se si pensa che nella personalità dei terroristi il momento psicologico individuale e quello ideologico generale erano sempre variamente compresenti. Del resto, l'«eroicizzazione» del terrorista (o del nichilista o del rivoluzionario) ha fatto parte, non soltanto in Russia, della cultura «di sinistra», creatrice di miti e leggende positive (per sé) e negative (per l'avversario).

¹⁸ Ne è l'espressione più alta la «poesia in prosa» di Ivan Turgenev *La soglia (Porog)* scritta forse sotto l'impressione del processo a Vera Zasulič e dedicata in generale alla giovane donna russa che si vota con abnegazione totale alla causa rivoluzionaria. La «soglia» è quella che la giovane rivoluzionaria è pronta a oltrepassare, andando incontro a «freddo, fame, odio, derisione, disprezzo, oltraggio, galera, malattia e persino morte», ma anche al «delitto»: la giovane si dichiara disposta anche a questo. Essa è pronta persino ad affrontare la possibilità di non credere più in ciò in cui crede adesso e di «capire di essersi ingannata e di aver rovinato inutilmente la propria giovane vita». Eppure «la fanciulla oltrepassa la soglia e una pesante cortina cala dietro di lei». Qualcuno la chiama «stupida!», ma in risposta una voce risuona e la definisce «santa!» (I.S. Turgenev, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem*, vol. XIII, Moskva-Leningrad, Nauka, 1967, pp. 168-169).

¹⁹ Gejzman, *Revoljucionnyj terror*, cit., p. 242-243.

²⁰ A. Geifman, *Thou Shalt Kill. Revolutionary terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 324.

²¹ *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 224.

²² *Ibid.*, p. 228.

²³ Cfr. K.V. Gusev, *Eserovskaja bogorodica*, Moskva, Luč, 1992, p. 522.

²⁴ *Ibid.*, p. 6.

²⁵ L'opuscolo è ripubblicato integralmente nel libro citato di Gusev (pp. 119-144), da cui traiamo le citazioni, indicando la pagina tra parentesi nel testo.

²⁶ *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 271.

²⁷ Cit. da Gejzman, *Revoljucionnyj terror*, cit., p. 107.

²⁸ *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., pp. 301-302.

²⁹ Cit. da Budnickij, *Terrorizm v rossijskom*, cit., p. 179.

³⁰ Si ricordano le espressioni polemiche allora correnti di «cravatta di Stolypin» per designare il cappio del boia e di «vagone di Stolypin», carro ferroviario speciale per il trasporto dei deportati.

³¹ Cit. da S.A. Stepanov, *Zagadka ubijstva Stolypina*, Moskva, Progress-Akademija, 1995, p. 35.

³² P.A. Stolypin, *Nam nužna velikaja Rossija... Polnoe sobranie rečej v Gosudarstvennoj dume i Gosudarstvennom sovete. 1906-1911*, Moskva, Molodaja gvardija, 1991, p. 105.

³³ Cit. da Stepanov, *Zagadka*, cit., p. 87.

³⁴ *Ibid.*, p. 10.

³⁵ *Ubijstvo Stolypina*, a cura di S. Serebrennikov, New York, Teleks, 1989, p. 97.

³⁶ *Ibid.*, pp. 129-130.

³⁷ Cit. da A. Ja. Avrech, *P.A. Stolypin i sud'by reform v Rossii*, Moskva, Izdatel'stvo političeskoj literatury, 1991, p. 219.

³⁸ *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 514. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo. Stanislaw Przybyszewski, ricordato da Struve nel passo citato, fu uno scrittore polacco (1868-1927), influenzato da Nietzsche, all'inizio del secolo molto popolare in Russia.

³⁹ Ad Alekandr Solženicyn, che nel romanzo *Agosto 1914* (*Avgust 1914 goda*) ha dato un'alta valutazione della figura di Stolypin e una forte ricostruzione del suo assassinio, si deve una interessante interpretazione della personalità di Bogrov e della svolta che con lui avvenne nel terrorismo russo: «Bogrov è un fenomeno del tutto particolare. Tutti gli altri terroristi erano mandati da una forza organizzata: vai e uccidi! non importa quello che ti succederà. Bogrov invece non è mandato da nessuno. A mandarlo è, terribile a dirsi, l'opinione pubblica. Attorno a lui esiste una sorta di campo, un campo ideologico. E in questo campo ideologico l'ordinamento statale della Russia è considerato degno di distruzione. Stolypin è considerato una figura odiosa perché risana la Russia e così la salva. Nessuno dice a Bogrov: vai a uccidere! Egli non è legato praticamente ad alcuna organizzazione clandestina. Ha 24 anni e a 24 anni decide magari di uccidere Stolypin e di mutare il cammino della Russia. Si tratta di un modo complesso e strutturalmente più sottile di manipolazione: non di una semplice organizzazione clandestina, ma di un campo ideologico, di una tendenza generale. Ma ciò è ancora più terribile perché, come vedete, è lo stesso umore ideologico della società che può creare il terrore» (*Russkaja mysl'*, 1° XI 1984). Il dato di fatto che Bogrov era ebreo non poteva essere ignorato da Solženicyn, che nel risentimento per la politica antiebraica russa ha visto un motivo presente nell'animo dell'attentatore, il che ha indotto qualche critico malevolo a muovere a Solženicyn l'accusa rituale di antisemitismo. L'ebraicità era presente in Bogrov, come appare da una sua conversazione con Ljatkovskij. Il tema era quello della sua collaborazione con la polizia e di una sua «riabilitazione», alla quale Ljatkovskij lo sollecitava: «Lei dice che devo riabilitarmi? Soltanto dopo aver ucciso Nicola [lo zar, *nda*], mi considererò riabilitato». Ma poi soggiunge: «No, cosa vuole che sia, Nicola! Nicola è un giocattolo nelle mani di Stolypin. E poi io, che sono ebreo, con l'uccisione di Nicola provocherei un pogrom ebraico senza precedenti.

Meglio uccidere Stolypin. Grazie alla sua politica la rivoluzione è soffocata ed è cominciata la reazione"» (*Ubijstvo Stolypina*, cit., p. 134). Parole che dimostrano, tra l'altro, la scarsa conoscenza politica di Bogrov, secondo cui lo zar sarebbe stato un «giocattolo nelle mani di Stolypin». Quanto poi alla «reazionarietà» di Stolypin, per limitarsi alla «questione ebraica», anche qui le cose stavano diversamente. Non solo egli capiva le ragioni per cui forte era la partecipazione ebraica al movimento rivoluzionario e, in particolare, a quello terroristico. Nel 1906 conversando con un giornalista disse: «Gli ebrei gettano le bombe? Ma lei sa in che condizioni vivono nella regione occidentale [la parte dell'impero russo dove erano costretti a risiedere, *nda*]. Lei ha visto l'indigenza ebraica? Se io vivessi in simili condizioni, forse anch'io mi metterei a gettare bombe» (Stepanov, *Zagadka*, cit., pp. 123-124). Ma non si tratta soltanto di comprensione umana. Nello stesso anno Stolypin sottopose allo zar un progetto che abrogava tutta una serie di limitazioni contro la popolazione ebraica, progetto che Nicola II rifiutò di firmare. Stolypin insistette, cercando di far mutare opinione al suo presunto «giocattolo» con l'argomento che «muovendo dal principio dell'eguaglianza dei cittadini, concessa col manifesto del 17 ottobre [1905, *nda*], gli ebrei hanno la legittima ragione di pretendere la piena uguaglianza» e con la considerazione pratica che così si poteva anche «tranquillizzare la parte non rivoluzionaria degli ebrei» (*ibid.*, p. 125). Invano.

⁴⁰ *Pis'ma Azefa. 1983-1917*, a cura di D.B. Pavlov e Z.I. Peregudova, Moskva, Terra, 1994, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

⁴² Indicativi sono questi versi di Vladimir Majakovskij nel poema *La nuvola in pantaloni (Oblako v štanach)*: «Questa notte con gli occhi non la sfondiamo, / nera come Azef!». Il nome di Azef torna ancora un volta nei suoi versi, nella poesia del 1923 intitolata *Mussolini*: «Dapprima Mussolini, come un qualsiasi Azef, socialisteggiava / nei comizi, spalancando le fauci».

⁴³ Lo storico israeliano L.G. Prajsman, riferendo questo particolare, commenta ironicamente: «Che libero paese era la Russia zarista sotto il regime autocratico!» (L.G. Prajsman, *Terroristy i revoljucionery, ochranniki i provokatory*, Moskva, ROSSPEN, 2001, p. 61).

⁴⁴ Mentalmente instabile, ossessionata dall'idea della morte e votata al terrorismo rivoluzionario fino al sacrificio di sé, Dora Brilliant (1879-1907) finì i suoi giorni nella Fortezza Pietro e Paolo a Pietroburgo.

⁴⁵ *Istorija terrorizma v Rossii*, cit., p. 497.

⁴⁶ *Individual'nyj političeskij terror v Rossii. XIX-nacalo XX v.*, Moskva, Memorial, 1996, p. 38.

⁴⁷ Dopo la rivoluzione di febbraio, Burcev (1862-1942) prese posizione contro i bolscevichi, accusandoli di connivenze con lo stato maggiore tedesco, e criticò il Governo provvisorio per la sua indecisione, sostenendo invece il fallito tentativo del generale Kornilov di ristabilire l'ordine. Nel dicembre del 1917 fu arrestato, diventando uno dei primi prigionieri politici del nuovo regime. Nel febbraio 1918, rimesso in libertà, ripartì di nuovo in Occidente, dove continuò la sua attività pubblicistica antibolscevica, alla quale si accompagnò poi quella antinazista. Partecipò in qualità di testimone al processo di Berna del 1934-1935 che stabilì la falsità dei *Protocolli dei savi di Sion*, di cui nel 1938 curò un'edizione che ne documentava l'origine poliziesca. Perseguitato dalla Gestapo durante l'occupazione di Parigi, morì in un ospizio per poveri.

⁴⁸ Il testo di *Kak ja razoblačil Azefa* è pubblicato in *Provokator. Vospominanija i dokumenty o razoblačenii Azefa*, a cura di P.E. Ščëgolev, Leningrad, Priboj, 1929, da una cui edizione anastatica (Leningrad, SPRU Fonda vozroždenija, 1991) sono tratte

le citazioni (la pagina è indicata tra parentesi nel testo).

⁴⁹ *Pis'ma Azefa*, cit., p. 170.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 172. Un episodio curioso dell'attività di Azef come «rivoluzionario» e «terrorista» è riferito da Vera Figner: «Parlando delle iniziative di combattimento dei socialisti rivoluzionari, Azef in tutta segretezza mi fece partecipe di un progetto di sterminio dell'intera famiglia dello zar mediante un aeroplano dal quale si poteva gettare sul palazzo imperiale un numero sufficiente di bombe. In quegli anni l'aviazione faceva ancora i primi passi nella costruzione di apparecchi volanti» (Vera Figner, *Polnoe sobranie sočinenij v šesti tomach*, vol. 3, Moskva, Izdatel'stvo politkatoržan, 1929, p. 175). Azef raccontò alla Figner che in Baviera un «loro» ingegnere, in una officina appartenente al partito, lavorava a un aeroplano di sua invenzione e che per realizzare l'impresa si aspettava il finanziamento di un simpatizzante, figlio di un ricco industriale zuccheriero russo. La cosa finì in niente per l'esiguità della somma offerta dal supposto finanziatore.

⁵¹ Cit. da Prajsman, *Terroristy i revoljucionery*, cit., p. 411.

⁵² La definitiva conclusione del «ciclo pietroburghese» si avrà col poema di Blok *I dodici (Dvenadcat')* dopo l'ottobre 1917, una conclusione che è anche la chiusura dell'«epoca pietroburghese» della storia russa: poco dopo la capitale non più russa, ma sovietica diventerà Mosca e a Pietroburgo, già ribattezzata in Pietrogrado durante la guerra, sarà imposto (fino al 1991, quando riassumerà il nome originario) il nome di Leningrado e per la città, la sua popolazione e cultura, inizierà un'età di decadimento.

⁵³ Sul «cubismo» di Pietroburgo richiamò l'attenzione Nikolaj Berdjaev in un articolo del 1916 (*Astral'nyj roman. Razmyšlenija po povodu romana A. Belogo Peterburg*), dove si legge: «A. Belyj può essere chiamato un cubista della letteratura. Formalmente lo si può paragonare a Picasso nella pittura. Il metodo cubistico è un metodo di percezione analitica e non sintetica delle cose. In pittura il cubismo cerca lo scheletro geometrico delle cose, strappa i velami ingannevoli della carne e aspira a penetrare nella struttura interiore del cosmo. Nella pittura cubista di Picasso perisce la bellezza del mondo incarnato, tutto si disgrega e si sfalda. In questo senso un cubismo in letteratura non c'è. Ma qui è possibile qualcosa di analogo e parallelo al cubismo pittorico. L'opera di Belyj è appunto il cubismo della prosa letteraria, uguale per la sua forza al cubismo di Picasso. Anche in Belyj si strappano gli integri velami della carne mondiale, e per lui non ci sono immagini organiche integre. Egli applica alla letteratura il metodo cubistico di stratificazione di ogni realtà organica. Qui non si può neppure parlare di un influsso del cubismo pittorico su Belyj, che egli, con ogni probabilità, conosce poco. Il cubismo è la sua propria originale percezione del mondo, così caratteristica per la nostra epoca di transizione. In un certo senso Belyj è l'unico autentico e significativo futurista nella letteratura russa. In lui perisce la vecchia bellezza cristallina del mondo incarnato e si genera un mondo nuovo, in cui la bellezza non c'è ancora [...]. L'originalità di Belyj sta nel fatto che il suo cubismo e futurismo egli li associa a un simbolismo autentico e immediato». Berdjaev rileva poi la vicinanza di Belyj a Dostoevskij, con la differenza che «Belyj è più psicologico e antropologico». Belyj «immerge l'uomo nella sconfinatazza cosmica», spalancando un «mondo astrale». *Pietroburgo* è «un romanzo astrale in cui tutto ormai va oltre i confini della carne fisica e della delimitata vita psichica dell'uomo, tutto sprofonda in un abisso» (N. Berdjaev, *Tipy revoljucionnoj mysli v Rossii*, Parigi, Ymca-Press, 1989, pp. 435-437).

⁵⁴ Per la traduzione di questo passo ci basiamo sull'edizione di *Pietrobugro*, a cura di L.K. Dolgoplov (A. Belyj, *Peterburg*, Moskva, Nauka, 1981, p. 292), che differisce dalla traduzione italiana (Torino, Einaudi, 1961).

⁵⁵ Si veda il saggio *Aleksandr Blok e Richard Wagner: musica e storiosofia nel simbolismo russo* in V. Strada, *Simbolo e storia. Aspetti e problemi del Novecento russo*, Venezia, Marsilio, 1988. L'attesa dei «barbari» che avrebbero spazzato via una civiltà decrepita e oppressiva, immettendo energie fresche («un'onda di sangue ardente») in un «corpo invecchiato» e dando così vita a un mondo nuovo, era il tema di una convenzionale mitologia decadentistica non russa soltanto, assieme all'altro tema parallelo che immaginava un'analogia tra il tramonto dell'impero romano e l'alba del cristianesimo, da una parte, e il declino dell'Occidente borghese e l'avvento del sistema socialista (comunista), dall'altra. Ne è l'espressione più immediata una poesia (1905) del poeta simbolista Valerij Brjusov, dalla quale sono tratte le parole sopra citate, esaltazione dei «venturi unni» (tale è il titolo della composizione) che col loro selvaggio impeto distruggeranno una società raffinata, ma ormai imputridita, di cui il poeta si sente parte, nello stesso tempo però pronto ad accogliere con un «inno di saluto» gli «unni», dai quali anche lui sarà «distrutto». Brjusov contempla un avvenire in cui i «barbari», oltre ad abbattere monumenti e templi, in enormi falò bruceranno i libri delle biblioteche, simbolo supremo di una grande cultura agonizzante. È curioso, ma significativo che dopo l'ottobre Brjusov, non «distrutto» dagli «unni», aderì al Partito comunista, proprio mentre, tra l'altro, cadeva fucilato dai «barbari» trionfatori un poeta come Nikolaj Gumilëv, primo della lunga serie di poeti, scrittori, studiosi, intellettuali e innumerevoli semplici russi, vittime del potere sovietico, e proprio mentre, se non bruciati in roghi, i libri condannati perché nemici dell'ideologia comunista diventavano vittime di una censura totale, proibiti alla libera lettura ed epurati dalle pubbliche biblioteche e non di rado mandati semplicemente al macero. Più tardi roghi di libri furono accesi da altri «barbari», i nazionalsocialisti in Germania, suscitando non solo il giusto sdegno degli antifascisti democratici, ma anche quello gesuitico di chi era responsabile o corresponsabile del ben più sistematico libricidio comunista. In tutto ciò si manifesta emblematicamente la tragica essenza totalitaria del Ventesimo secolo e il ruolo che spesso vi ebbero anche i poeti.

⁵⁶ Grigorij Skovoroda (1722-1794), filosofo e poeta ucraino, il cui pensiero si fonda sullo studio della Bibbia, della patristica e di Platone. Belyj conobbe la figura e l'opera di questo pensatore attraverso la monografia del filosofo russo Vladimir Ern (1882-1917) *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, Moskva, Tovariščestvo tipografii A.I. Mamontova, 1912.

⁵⁷ Belyj, *Peterburg*, cit., p. 386. Le pagine sopra dedicate a *Pietroburgo* non sono, né volevano essere, una «lettura» analitica esauriente di un'opera complessa e ricca di significati simbolici come questo romanzo che, oltre a tutto, andrebbe considerato anche nelle sue varianti (Belyj cominciò a scriverlo verso la fine del 1911 e lo pubblicò in una rivista nel 1913-1914, quindi in una nuova versione nel 1922).

3. SACRIFICIO E RIVOLUZIONE

¹ Per le ripercussioni che la rivoluzione del 1905 ebbe in una parte importante della sinistra russa si veda: V. Strada, *La polemica tra bolscevichi e menscevichi sulla rivoluzione del 1905*, in AA.VV., *Storia del marxismo*, vol. 2, Torino, Einaudi, 1979. Per quel che riguarda il Partito costituzional-democratico (*kadety*, secondo la sigla russa), va ricordato che «la specificità del liberalismo russo del periodo prerivoluzionario, raggruppato sotto la bandiera del partito "cadetto"», consisteva nel fatto che «questo movimento talora era talmente vicino sia nelle sue richieste

programmatiche sia, in particolare, nella sua tattica ai partiti radicali di sinistra che il confine che li divideva a volte diventava assai incerto e indefinito [...]. Per quel che riguarda la tattica, secondo le parole del giurista I. Petrunkevič, teorico e per vari anni presidente del partito costituzional-democratico, “i liberali, i radicali e i rivoluzionari russi si differenziavano tra loro non per le finalità politiche, ma per il temperamento”» (B. Bukov, *Ot rossijskogo suda prisjažnych k proletarskomu pravosudiju: u istokov totalitarizma*, Moskva, Archeografičeskij centr, 1997, pp. 30-31). Quanto all’atteggiamento verso il terrore, indicativa è la discussione che si svolse il 10 febbraio 1907 in una seduta del Comitato centrale del partito per fissare la linea da seguire a proposito di un progetto di risoluzione della Duma (Parlamento) di condanna del terrorismo come metodo di lotta politica. In conclusione «con gli sforzi congiunti dei leader del partito costituzional-democratico e l’attiva partecipazione dei suoi più eminenti giuristi il Comitato centrale prese all’unanimità una risoluzione secondo cui alla Duma “la proposta di condanna del terrore deve essere respinta”» (*ibid.*, pp. 34-35).

² Si veda: AA.VV., *La svolta, Vechi. L’«intelligencija» russa tra il 1905 e il 1917*, Milano, Jaka Book, 1970; AA.VV., *La critica del marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Milano, Jaka Book, 1991; V. Strada, *Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa*, Torino, Einaudi, 1980².

³ Il libro è ormai noto con questo titolo, traduzione letterale di quello russo, ma in realtà dovrebbe essere *Il cavallo verde* poiché si tratta del quarto cavallo dell’Apocalisse, cavalcato dalla Morte, che nella versione italiana dell’Apocalisse è detto «Verde», colore di disfacimento cadaverico, mentre in russo lo stesso concetto è reso con «pallido».

⁴ *Boris Savinkov na Lubjanke. Dokumenty*, Moskva, ROSSPEN, 2001.

⁵ Savinkov spiega le ragioni della sua accettazione del potere sovietico dopo la lotta accanita condotta contro di esso, ragioni che sono di natura sostanzialmente patriottica: «Io non sono un comunista, ma neppure un difensore delle classi abbienti. Io penso alla Russia e soltanto a essa. Sotto lo zar la Russia era forte ed è diventata il gendarme d’Europa. Il Potere sovietico, dopo essersi rafforzato, ha raccolto in una paritaria unione i popoli dell’Impero russo. Esso tende al potenziamento e alla prosperità dell’Urss. Sia pure in nome dell’Internazionale comunista. Questo significa forse che la Russia le viene sacrificata? No, questo significa che agli occhi di milioni di russi il gendarme di ieri, la Russia, diventerà domani la liberatrice dei popoli. Per me è sufficiente la sua ricostituzione. Ma mi domanderanno: come è possibile ricostituire senza libertà? Al che risponderò: ma se avessero vinto i bianchi, forse che non ci sarebbe stata una dittatura? Io preferisco la dittatura della classe operaia alla dittatura di generali che non hanno imparato nulla» (396). Con questi argomenti, in parte speciosi poiché una dittatura militare temporanea era comunque tutt’altra cosa della dittatura totale e stabile dei bolscevichi difficilmente concepibile come «liberatrice», Savinkov spiega la sua «resa» non come l’ammissione della sua sconfitta personale, ma come il riconoscimento della disfatta storica di tutta una politica: «Noi credevamo che il popolo russo, gli operai e i contadini, fossero con noi, cioè con la democrazia dell’intelligenza progressista ovvero, come si usa dire, piccoloborghese. In questa fiducia stava la giustificazione della nostra lotta... E invece? Non dobbiamo avere paura della verità. È ora di abbandonare il mito della mela bianca dentro e rossa fuori. La mela è rossa dentro» (397), ossia il popolo russo è quello che è e la «democrazia piccoloborghese» non è fatta per lui, quindi chi «conserva l’“anima viva” [...] si affiderà al popolo lavoratore russo» e dirà: «abbiamo amato la Russia e perciò riconosciamo il Potere sovietico» (399). Così si conclude lo scritto di Savinkov,

che l'autore dichiara non dettato dal «desiderio di salvarsi la vita», ma che sembra una delle «confessioni» o abiure che i «nemici del popolo» faranno ai tribunali sovietici, inestricabili grovigli di «sincerità» e «doppiezza». La morte di Savinkov, comunque essa sia avvenuta, buttato via dai cekisti come un limone spremuto, o suicidatosi con un estremo atto di disperato orgoglio, dimostra che egli non aveva davvero «accettato» il potere dei suoi persecutori, anche se riconosceva realisticamente la loro vittoria e soprattutto il fallimento della sua propria vita. Per i suoi ex compagni, democratici e socialisti esuli in Occidente, Savinkov era diventato un rinnegato, un avventuriero che aveva chiuso la sua carriera con un ignobile tradimento dettato da considerazioni opportunistiche e per salvarsi si era dimostrato pronto a collaborare con i nemici suoi e della Russia. Così Winston Churchill parla della fine di Savinkov: «La tortura fisica non fu applicata. Al loro arcinemico essi [i comunisti, *nda*] hanno riservato crudeltà più ingegnose e raffinate. Gli eventi successivi le hanno rese familiari e ci hanno fatto conoscere la loro efficacia nell'estorcere confessioni. Tormentato nella sua cella con false speranze e ingannevoli promesse, schiacciato dalle più sottili pressioni, egli fu alla fine indotto a scrivere la sua famigerata lettera di abiura e a proclamare il Governo bolscevico il liberatore del mondo. Così svergognato di fronte alla storia, bollato dai suoi amici come un Giuda, egli dovette sentire ogni settimana i rigori della reclusione crescere fortemente; e il suo appello finale a Dzeržinskij [il capo della polizia politica sovietica, *nda*] fu accolto soltanto con scherno. Se egli sia stato ucciso tranquillamente in prigione oppure abbia commesso un suicidio in preda alla disperazione è incerto e di scarsa importanza. Lo hanno distrutto fisicamente e spiritualmente. Hanno ridotto i suoi sforzi di vita a una smorfia insensata, lo hanno costretto a insultare la sua causa e hanno imbrattato il suo ricordo per sempre. Eppure, a conti fatti, e con le debite luci e ombre, pochi uomini hanno tentato di più, dato di più, osato di più e sofferto di più per il popolo russo» (Winston Churchill, *Great Contemporaries*, London, Thornton Butterworth Ltd., 1937, p. 133).

⁶ Figner, *Polnoe sosbranie sočinenij v šesti tomach*, cit. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

⁷ *Minuvšee. Istoričeskij al'manach*, vol. 18, Sankt-Peterburg, Atheneum-Feniks, 1995, p. 196.

⁸ Churchill, *Great Contemporaries*, cit., pp. 124-126. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

⁹ B. Savinkov, *Vospominanija*, Moskva, Moskovskij rabočij, 1990, pp. 116-117. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

¹⁰ Cit., da Prajsman, *Terroristy i revoljucionery*, cit., p. 108.

¹¹ *Pamjati Kaljaeva*, Moskva, Revoljucionnyj socializm, 1918, p. 71. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

¹² B. Savinkov (V. Ropšin), *To, čego ne bylo*, Moskva, Sovremennik, 1992. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

¹³ Un segno ancora più forte della messa in crisi della tradizione dell'intelligenza razionale fu il libro *Pietre miliari* (vedi nota 100).

¹⁴ F. Stepun, *Portrety*, Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Russkogo christianskogo gumanitarnogo instituta, 1999. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

¹⁵ F. Stepun, *Sočinenija*, Moskva, ROSSPEN, 2000, p. 620.

¹⁶ Dopo la rivoluzione del 1917 la Grabenko, che era nata nel 1886, tornò in Russia, dove scomparve senza lasciar traccia: se ne ignora la data di morte.

¹⁷ M. Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, Milano, la salamandra, 1978. Una testimonianza dell'enorme interesse che la cultura tedesca all'inizio del secolo provò, per lo più in chiave «antioccidentale», per Dostoevskij è il

fatto che un intellettuale come Moeller van der Bruck, ideologo poi della «rivoluzione conservatrice», abbia curato, tra il 1906 e il 1914, per l'editore Piper un'edizione (in 22 volumi) delle opere complete dello scrittore russo.

¹⁸ G. Lukács, *Epistolario. 1902-1917*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 358.

¹⁹ *Ibid.*, p. 360.

²⁰ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Parma, Pratiche Editrice, 1994, p. 186.

²¹ Id., *Dostoevskij*, Milano, SE, 2000, p. 25.

²² *Ibid.*, p. 56.

²³ G. Lukács, *Sulla povertà dello spirito*, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 104-105.

²⁴ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1948, p. 142.

In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

²⁵ G. Lukács, *Političeskie teksty*, Moskva, Tri kvadrata, 2006, p. 8. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

²⁶ Id., *Scritti politici giovanili. 1919-1928*, Bari, Laterza, 1972. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

²⁷ Nel 1931 Lukács «abiurò» il «suo» Dostoevskij giovanile e lo sostituì con un altro, bollato come «reazionario», secondo gli schemi allora dominanti nell'Urss.

²⁸ Esula, naturalmente, dal nostro attuale interesse il Lukács comunista a partire da *Storia e coscienza di classe* col dibattito che quest'opera provocò tra i marxisti-leninisti di professione in nome di una presunta e dogmatica «ortodossia» politico-ideologica (A.A.V.V., *Intellettuali e coscienza di classe*, Milano, Feltrinelli, 1977) e con la risposta di Lukács, sempre nel greve linguaggio marxista-leninista (G. Lukács, *Coscienza di classe e storia*, Roma, Edizioni Alegre, 2007). Senza ripercorrere il cammino politico-intellettuale del Lukács marxista-leninista, i cui screzi ideologici col regime sovietico staliniano non sminuiscono affatto la sua sostanziale omogeneità e fedeltà a esso, non si può tuttavia non sottolineare l'enorme distanza tra le posizioni da lui esposte nei due articoli sopra considerati, in cui la responsabilità personale di ogni militante per le «azioni omicide» compiute nel corso della «lotta per il comunismo» era weberianamente riconosciuta, e le posizioni ultime, successive al XX congresso del Partito comunista dell'Unione Sovietica, quando anche Lukács si allinea alla politica ufficiale iniziata da Chruscëv che faceva di Stalin il primo, se non l'unico, responsabile dei crimini del regime, del resto già iniziati prima di Stalin, al tempo di Lenin. Quanto poi a mettere in questione, cioè ad aprire a una riflessione critica la dottrina marxista alla luce della realtà storica da essa generata, questo era un «sacrilegio» anche per Lukács inammissibile. Significativo, al proposito, un episodio di cui fu protagonista un illustre compatriota di Lukács, lo storico István Bibó, su posizioni democratiche e liberali, nel 1945, quando Lukács, tornato in Ungheria dall'Unione Sovietica, si fece portatore dell'idea di una distinzione tra una letteratura «progressista», non necessariamente comunista, da sostenere e una letteratura «reazionaria», da condannare, aprendo l'inquietante problema di chi doveva stabilire la linea di confine tra le due letterature, con le conseguenze pratiche (anche censorie) del caso. A questa posizione, vista nel suo contesto politico più ampio, quello di una dittatura del partito comunista e di una egemonia dell'Unione Sovietica, reagì Bibó, denunciando lo stato di terrore in cui si trovava l'Ungheria dopo la sconfitta del nazismo. Il che, per Lukács, significava essere «di destra». Dieci anni più tardi, nel 1956, nel pieno dei tragici avvenimenti rivoluzionari ungheresi, Bibó diede anche a Lukács una nuova lezione non più soltanto di lucidità politica, ma anche di onestà intellettuale e morale, facendo un'analisi del marxismo e del comunismo che ancora resta esemplare. In polemica coi suoi «oppositori invasati dalla saccenteria ideologica», tra i quali evidentemente c'era anche Lukács, Bibó enuncia alcune «verità teoriche» che un tempo sarebbe stato impossibile, sotto il

potere comunista, pronunciare. La prima di queste verità è la seguente: «È del tutto insufficiente condannare soltanto lo stalinismo in quanto tale. Non avvieremo di un passo, se ci limiteremo a condannare le posizioni ideologiche di Stalin, il cui pensiero fu angusto e non originale, e se continueremo ad avere fede nell'infallibilità di Lenin e di Marx, ponendo la loro dottrina a base del nuovo corso di sviluppo. Benché Lenin sarebbe inorridito di fronte all'operato di Stalin e Marx di fronte a quello di Lenin, tuttavia il leninismo e l'organizzazione machiavellistica privilegiata di violenza da lui creata sotto forma di partito sono la logica conseguenza del culto, fine a se stesso, della lotta di classe e della violenza rivoluzionaria che costituisce l'essenza del marxismo. Lo stalinismo, l'oppressione totale attuata da Stalin e la creazione di un'organizzazione terroristica che ha portato a compimento la dissoluzione morale del partito sono la logica conseguenza del dominio totale del partito stabilito da Lenin. La questione va quindi posta in riferimento all'ideologia del marxismo-leninismo nel suo complesso» (István Bibó, *O smysle evropejskogo razvitija i drugie raboty*, Moskva, Tri kvadrata, 2004). Questo è l'avvio dell'acuta analisi svolta dallo storico ungherese, una impostazione del problema dello «stalinismo» che va ben al di là delle equivoche «abiure» di Chruščëv e di Lukács. Alla luce non solo degli scritti del Lukács premarxista, ma anche dei suoi primissimi scritti marxisto-leninisti ci si deve domandare se il Lukács stalinista e post(anti)stalinista abbia «sacrificato l'anima» soltanto, per riprendere l'espressione sua e dell'eroe di Savinkov, o non qualcosa di più, cioè il libero pensiero critico. Per una conoscenza di István Bibó come storico si vedano i suoi *Miseria dei piccoli Stati dell'Europa orientale e Isteria tedesca, paura francese, insicurezza italiana*, entrambi editi da il Mulino, Bologna, rispettivamente nel 1994 e 1997.

²⁹ Y. Bourdet, *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, Sugar, Milano 1979; J. Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1987. Un altro nome che è stato fatto, ma in subordine a quello di Lukács, come «modello» di Naphta è quello del filosofo del diritto e della politica Carl Schmitt (1888-1985), al pari di Lukács deciso avversario della democrazia liberale, e per alcuni anni vicino al regime nazionalsocialista. È stato Pierre-Paul Savane, professore di Letteratura tedesca a Aix-en-Provence, autore di uno studio sui romanzi manniani, a parlare in questo senso anche di Schmitt, oltre che di Lukács, in una lettera all'autore della *Montagna incantata* (Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann*, cit., p. 63, 164). Nel febbraio 1952 Mann rispose allo studioso francese, negando di aver conosciuto direttamente, al tempo del suo lavoro al romanzo, l'opera di Schmitt, mentre riconobbe di aver letto gli scritti di Lukács, ma solo di critica letteraria (egli inoltre pregò, ma invano, Savane di non fare nel suo libro il nome di Lukács come «prototipo» di Naphta per non urtare il filosofo ungherese suo estimatore, aggiungendo che nella *Montagna incantata* egli aveva colto quello che allora era «nell'aria», trasfigurandolo nell'immaginazione). Va notato però che già a metà degli anni trenta nell'articolo *La politica di Carl Schmitt* Delio Cantimori aveva avvertito nelle teorie e nella figura di Naphta un'eco delle idee del giurista e politologo tedesco. Nello «strano miscuglio di esperienze filosofiche e storiche che costituisce il sostrato culturale delle dottrine schmittiane» (dal «legittimista e papista ex-massone De Maistre» al «duro disperato teorico della dittatura rivoluzionaria» Donoso Cortes, dal «moralista sindacalista Sorel» al «protestante disperato Kierkegaard», dal «Marx delle critiche alla società capitalista e delle invettive al mondo borghese» a «Bakunin, gli anarchici, Lenin», «tutta gente decisa, pronta ad affermare la propria forza con l'azione nel caso di eccezione, o teorizzante tale decisione, pronta a imprimere una forma con la violenza nel caos»), in questa varietà di motivi Thomas Mann «per far parlare uno dei suoi personaggi più

tetri che meglio aiuta a renderci conto della situazione spirituale di tanti tedeschi di ieri e di oggi, l'ebreo gesuita anarchico Naphta del *Zauberberg*» trovò pensieri ed espressioni propri di Carl Schmitt (D. Cantimori, *Tre saggi su Jünger, Moeller van den Bruck, Schmitt*, Roma, edizioni del Settimo Sigillo, 1985, pp. 73-74). Con grande intuito creativo Mann, pur modellando il suo personaggio su Lukács, seppe cogliere lo «strano miscuglio di esperienze filosofiche e storiche» confluito nello «strato culturale» di due pensatori di diverso orientamento politico come gli autori di *Storia e coscienza di classe* e *Le categorie del «politico»* (anche se del secondo, cioè di Schmitt, disse di non conoscere allora alcuno scritto). Si tratta di una delle pagine più complesse e intense della grande crisi della coscienza europea dell'inizio del xx secolo da cui emersero comunismo e nazionalsocialismo. Per un accostamento tra Lukács e Schmitt si veda: John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

³⁰ Löwy, *Per una sociologia degli intellettuali rivoluzionari*, cit., p. 304.

³¹ Herzen, *A un vecchio compagno*, cit., p. 130.

³² Thomas Mann, *La montagna incantata*, vol. 2, Milano, Dall'Oglio, 1988, p. 44. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

³³ Il terrorismo russo torna nella letteratura europea nel 1951 con il saggio di Albert Camus *L'homme révolté* (preceduto dal dramma *Les Justes*, messo in scena nel 1949, su un episodio di tale terrorismo). Il saggio, ampia riflessione sulla «rivolta» nella sua espressione metafisica e storica, ha, oltre che in Sade e Nietzsche, le sue figure centrali nei terroristi russi e nei romanzi di Dostoevskij dai *Demoni* ai *Karamazov*. Senza analizzare, naturalmente, il pensiero di Camus, riportiamo due suoi giudizi conclusivi che rendono la sua visione del fenomeno: «L'avvenire è la sola trascendenza degli uomini senza Dio. Senza dubbio, i terroristi vogliono innanzi tutto distruggere, far vacillare l'assolutismo al cozzo delle bombe. Ma con la loro morte, almeno, mirano a ricreare una comunità di giustizia e d'amore, e a riprendere una missione che la Chiesa ha tradita. I terroristi vogliono in realtà creare una Chiesa da cui scaturisca un giorno il nuovo dio» (Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Milano, Bompiani, 1962, p. 188). Effettivamente la nuova «Chiesa» fu creata, ma come Partito totalitario comunista col suo falso dio. Ancora: «Altri uomini verranno dopo questi che, animati dalla stessa fede divorante, giudicheranno tuttavia sentimentali questi metodi e rifiuteranno di ammettere che qualsiasi vita sia equivalente a qualsiasi altra. Metteranno allora al di sopra della vita umana un'idea astratta, anche se la chiamano storia, alla quale, sottomessi a priori, decideranno, assolutamente ad arbitrio, di sottomettere anche gli altri [...]. Di fronte a una futura realizzazione dell'idea, la vita umana può essere tutto o niente. Maggiore è la fede che il calcolatore pone in questa realizzazione, meno vale la vita umana. Al limite, non vale più nulla» (*ibid.*, p. 192). Anche qui Camus, sulla base dell'esperienza storica del sistema totalitario comunista, descrive lucidamente il risultato finale dell'azione dei primi terroristi russi, che ancora si preoccupavano di non coinvolgere vittime innocenti nei loro attentati contro personalità del regime zarista (Camus li chiama «assassini delicati»), risultato che quei terroristi non potevano prevedere, né avrebbero voluto.

³⁴ Nella recente storiografia russa a questo tema è dedicato l'interessante, e discusso, libro di Vladimir Buldakov *Krasnaja smuta. Priroda i posledstvija revoljucionnogo nasilija*, Moskva, ROSSPEN, 1997.

³⁵ La prima ricerca storica su questo tema è stata quella di Sergej Mel'gunov, *Krasnyj terror v Rossii*, edita a Berlino nel 1923 (*Il terrore rosso in Russia. 1918-1922*, Milano, Jaca Book, 2010). Tra le ricerche recenti: A. Litvin, *Krasnyj i belyj terror v Rossii. 1918-1922*, Kazan', Tatarskoe gazetno-žurnal'noe izdatel'stvo, 1995.

Una importante testimonianza letteraria sulla polizia politica sovietica è il romanzo breve di Vladimir Zarubin Ščepka, *La scheggia*, edito per la prima volta in Russia nel 1923 e ripubblicato solo nel 1989 (Vladimir Zarubin, *La scheggia*, Milano, Adelphi, 1990).

³⁶ *Sto sorok besed s Molotovym. Iz dnevnika F. Čueva*, Moskva, Terra, 1991, p. 184. Molotov prosegue: «Egli [Lenin, *nda*] ricorreva spesso alle misure più estreme, se era necessario [...]. Non avrebbe tollerato alcuna opposizione, se ce ne fosse stata la possibilità. Ricordo che rimproverava Stalin di mollezza e di liberalismo. “Che dittatura è mai la nostra? Il nostro è un potere di pasta frolla, non una dittatura!”» (*ibid.*). E, dopo aver portato esempi di ordini perentori di Lenin di fucilare sul posto i renitenti e di fare terra bruciata nelle rivolte contadine, conclude dicendo che quella di Lenin era non una dittatura, ma una «superdittatura» (p. 185).

³⁷ La rivista, assieme all'altra affine «Eženedel'nik VČK», è riprodotta in edizione anastatica: *VČK upolnomočena soobšč'i'... 1918*, Moskva, Kuckovo pole, 2004. La citazione seguente è a pp. 275-276.

³⁸ V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 37, Moskva, Gospolitizdat, 1963, p. 140.

³⁹ N. Bucharin, *Put'k socializmu v Rossii*, New York, Omicron Books, 1967, p. 118. Un analogo criterio Bucharin lo applicò anche nei riguardi degli intellettuali, come disse nel 1925 nel corso di una importante discussione sul tema «le sorti dell'intellighienza contemporanea», pronunciandosi contro la «libertà di creazione»: «Devo dire con chiarezza che da noi, nel nostro sistema il punto fondamentale consiste in una valida direzione. Noi non potremo mai far nostra la tesi secondo cui tutto può svolgersi di per sé [...]. Non è questo il modo di dirigere il paese [...]. Per noi è necessario che i quadri dell'intellighienza siano allenati ideologicamente in una determinata maniera. Sì, noi stamperemo in serie gli intellettuali, li produrranno come in una fabbrica» (*Sud'by russkoj intelligencii*, Novosibirsk, Nauka, 1991, p. 39).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁴¹ Lenin, *Polnoe sobranie*, vol. 5, p. 7.

⁴² Una delle più clamorose azioni di «esproprio» fu quella svolta il 13 giugno 1907 a Tiflis sotto la direzione di Stalin e Kamò (S.A. Ter-Petrosjan): i terroristi gettarono bombe contro la scorta che accompagnava la carrozza dell'esattore coi soldi della Banca di Stato e rubarono una somma oscillante, secondo le diverse versioni, tra i 250 mila e i 340 mila rubli che furono subito inviati all'estero a Lenin. L'operazione provocò decine tra morti e feriti.

⁴³ Si veda in particolare A. Latyšev, *Rassekrečennyj Lenin*, Moskva, MART, 1996.

⁴⁴ L. Trockij, *Dnevniki i pis'ma*, Moskva, Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1994, p. 118. È lecito dubitare dell'affermazione di Trockij circa la sua non partecipazione diretta alla decisione di eliminare lo zar e la sua famiglia, misura che Lenin, ammiratore di Nečaev, come si è visto, maturava da tempo. È invece importante la sua testimonianza a conferma che tale decisione fu presa a Mosca dal vertice del Partito comunista. Durante il suo esilio Trockij era interessato a «salvare» di fronte all'Occidente democratico la propria personale reputazione nel caso di un così odioso delitto, pur difendendo fino all'ultimo la rivoluzione bolscevica e l'operato di Lenin.

⁴⁵ Per quel che riguarda la rivoluzione e la guerra civile si calcola che il numero delle vittime sia stato di circa 10 milioni, quattro volte superiore a quello dei russi caduti nella guerra mondiale. Il numero degli esuli fu di circa 2 milioni.

⁴⁶ K. Kautsky, *Terrorismo e comunismo*, Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1920, pp. 195-196. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

⁴⁷ L. Trockij, *Permanentnaja revoljucija*, Moskva, AST, 2005, pp. 61-62. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

⁴⁸ K. Kautsky, *Bol'shevizm v tupike*, Moskva, Antidor, 2002, p. 278. La frase completa di Kautsky, che è stato tra i primi a comparare comunismo e fascismo, è: «Il fascismo non è altro che il *pendant* del bolscevismo, Mussolini non è che la scimmia di Lenin».

EPILOGO

¹ I. Il'in, *Sobranie sočinenij v desjati tomach*, vol. 5, Moskva, Russkaja kniga, 1995, p. 224. In seguito la pagina è indicata tra parentesi nel testo.

² Nella sua constatazione che «viviamo in una delle epoche più sanguinose della storia» Berdjaev dimentica che, se a renderla tale contribuirono forze diverse agenti nella storia a partire da quelle che scatenarono la guerra mondiale, una vera e propria «mutazione» quantitativa e qualitativa della violenza avvenne con la rivoluzione bolscevica che, in questo senso, preparò le ulteriori violenze totalitarie. Uno dei maggiori scrittori russi del Novecento, Ivan Bunin, premio Nobel per la letteratura (anch'egli esule), osservò acutamente che «tutto il segreto infernale dei bolscevichi sta nell'uccidere la capacità di percezione» (I. Bunin, *Okajannye dni*, Tula, Priokskoe knižnoe izdatel'stvo, 1992, p. 59) della violenza: si può «percepire» l'uccisione di una persona, di decine di persone, ma quando ne vengono ammazzate migliaia, decine e centinaia di migliaia, e poi milioni, la percezione si ottunde, paralizzata dall'orrore. In un intervento intitolato *Alcune parole a uno scrittore inglese (Neskol'ko slov anglijskomu pisatelju)*, sprezzante e lucida critica delle favorevoli impressioni che Herbert G. Wells aveva riportato da un viaggio nella Russia comunista, Bunin scrive: «Sono stati i Lenin a soffocare ogni minimo respiro di libertà, sono stati loro ad aumentare il numero dei cadaveri russi di centinaia di migliaia di volte, loro a trasformare le pozze di sangue in mari di sangue e a fare del ricchissimo paese di un popolo sia pure incolto, instabile, ma pur tuttavia grande, che in tutti i campi ha dato autentici geni non meno dell'Inghilterra, in uno squallido cimitero, una valle di morte, di lacrime, di stridore di denti; sono stati loro a inondare tutto questo cimitero con migliaia di commissioni straordinarie (Čekà) che "schiacciano l'opposizione", istituzioni più ributtanti e sanguinarie delle quali il mondo non ha ancora conosciuto, sono loro, ai quali Lei osa contrapporre i "banditi" di Denikin e di Wrangel, a spaccare da ben tre anni i crani dell'intelligenza russa» (I. Bunin, *Velikij durman*, Moskva, Soveršenno sekretno, 1997, pp. 69-70). Denikin e Wrangel furono i generali dell'esercito «bianco», di cui Il'in fu un fautore, nella guerra civile. All'unisono con Bunin, Michail Rostovcev, il grande storico del mondo greco e romano, che nel 1918 dovette lasciare la Russia, scrisse: «Quando i re assiri mettevano a ferro e a fuoco la Babilonia, la Siria, la Giudea e l'Egitto, annientavano tutti gli uomini adulti e mettevano in schiavitù le donne, i bambini e i vecchi, nelle città e nei villaggi domati regnava un ordine assoluto e tutti ubbidivano senza fiatare. Quando Bruto in Licia massacrò tutta la popolazione maschile di una serie di città e poi governò questa provincia di Roma, basandosi sulle sue legioni, in Licia regnò un ordine assoluto. Quando il proletariato di Argo massacrò tutti coloro che la pensavano diversamente, anche lì si stabilì l'ordine. L'ordine lo stabilirono gli unni in Europa, i tartari in Russia, i turchi in Armenia. Ma era l'ordine della morte e della schiavitù. Questo è l'ordine che i bolscevichi hanno stabilito in Russia, e su questo nessuno discute. Il paese è sfinito a furia di esecuzioni capitali ed è umiliato dalla schiavitù. Chi ha potuto è fuggito, chi non ha potuto fuggire si è sottomesso. Questa è l'amara verità» (M. Rostovcev, *Izbrannye publicističeskie stat'i*, Moskva,

ROSSPEN, 2002, pp. 52-53).

³ N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, New York, International Universities Press, Inc., 1951, p. 389.

Indice

Abstract - Autore	2
Frontespizio	3
Dello stesso autore - Copyright	4
Esergo	7
Introduzione	8
Parola e azione	15
Inferno	15
Catechismo	24
Energia diabolica	33
Tra dio-uomo e uomo-dio	39
Incubo e provocazione	47
Il mito dell'eroe	47
Dal nulla all'assoluto	64
Vittime e traditori	68
La capitale del mondo	97
Sacrificio e rivoluzione	103
Un cavaliere dell'Apocalisse	103
Giuditta e Oloferne	117
Un gesuita sovversivo	127
Violenza rossa trionferà	133
Epilogo	143
Sulla resistenza al male con la forza	143
Note	150